المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

قاموس التنمية

دليل إلى المعرفة باعتبارها قوة

تحرير: ڤولفجانج ساكس

ترجمة: أحمد محمود

1252

يمكن تسمية الأربعين سنة السابقة لظهور هذا الكتاب بـ"عصر التنمية"، وباسم التنمية كافح الجنوب من أجل اللحاق بالشمال، وهبط الخبراء على القرى القريب منها والقاصى، وتحول ملايين البشر إلى عمال أجراء ومستهلكين.

ولكن "التنمية" كانت أكثر من مجرد مسعى اجتماعى اقتصادى؛ فهى إدراك يشكل الواقع، وخرافة تريح المجتمعات وخيال يطلق المشاعر. ويبحث هذا الكتاب "التنمية" باعتبارها رؤية كلية خاصة.

فى هذه المجموعة الرائدة يستعرض بعض أبرز منتقدى التنمية فى العالم المفاهيم الأساسية لخطاب التنمية فى عصر ما بعد الحرب العالمية الثانية. ويبحث كل مقال أحد المفاهيم من وجهة النظر التاريخية والأنثروبولوجية ويلقى الضوء على تحيزه الخاص. وبعد أن يكشف المؤلفون ما تتسم به فكرة التنمية ذات المركزية الأوروبية من عدم مواءمة تاريخية وعقم، فإنهم يدعون إلى هجرها بالكامل. وهم يقولون إن هناك حاجة ماسة إلى ذلك؛ كى نحرر عقول الناس — فى كل من الشمال والجنوب — من أجل إيجاد حلول شجاعة للتحديات البيئية والأخلاقية التى تواجه البشرية فى الوقت الراهن.

هذه المقالات دعوة إلى الخبراء والحركات الشعبية وطلاب التنمية؛ كى يتعرفوا على النظارات المعتمة التى يلبسونها حينما يشاركون فى خطاب التنمية. وقد تلا كل مقال ببليوجرافيا تعين القارئ على التعرف على موضوعه بشكل أوسع؛ لتشجيع المزيد من الدراسات فى التاريخ الثقافى لفكرة التنمية.

قاموس التنمية

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ١٢٥٢
- قاموس التنمية
- ڤولفجانج ساكس
- أحمد محمود
- الطبعة الأولى ٢٠٠٨

هذه ترجمة كتاب :

The Development Dictionary:
A Guide to Knowledge as Power
Edited by: Wolfgang Sachs

First Published by Zed Books Ltd. in 1992

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤

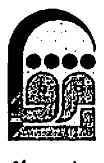
EL Gabalaya st. Opera House، El Gezira، Cairo

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

قاموس التنمية

دليل إلى المعرفة باعتبارها قـــوة

تحـــــرير: ڤولفجانج ساكس
تـــرجمـــة: أحمد محمود



٢٠٠٨

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ساكس، ڤولفجانج

قـــاموس التنميـــة: دليـل إلـــى المعـرفـة باعتبارهـا قـــوة

تحرير: ڤولفجانج ساكس، ترجمة: أحمد محمود

ط ١ – القاهرة : المركز القومى للترجمة ، ٢٠٠٨

٦١٢ ص ، ١٧×٢٤ سم

١ – التنمية الاجتماعية – معاجم

(أ) ساكس، ڤولفجانج (محرر)

(ب) محمود، أحمد (مترجم)

(جـ) العنوان ٣٠٧,١٤٠٣

رقم الإيداع ١٥٦٥٠ / ٢٠٠٨

الترقيم الدولى: I.S.B.N - 977- 437 - 922- 5

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

مقدمـــة

ڤولفجانج ساكس

يمكن تسمية الأربعين سنة الأخيرة عصر التنمية. وتقترب هذه الحقبة مـن نهايتها. وقد حان الوقت لكتابة نعيها.

كما هو شأن الفنار المرتفع الذي يرشد البحارة إلى الشاطئ، كانت "التنميـة" بمثابة الفكرة التي توجه الدول الناشئة في رحلتها خلال تاريخ مـا بعـد الحـرب. وسواء أكانت دول الجنوب ديمقراطيات أم دكتاتوريات، فقد أعلنت التنمية مطمحًـا أساسيًا لها، بعد أن تحررت من الخضوع للاستعمار. وبعد أربعة عقود، مازالـت عيون الحكومات والمواطنين على السواء مثبتة على الضوء الوامض الذي لا يزال على ما كان عليه من بُعْد؛ فكل تضحية وكل جهد له مـا يبـرره للوصـول إلـى الهدف، غير أن الضوء مازال يتراجع ليصبح ظلمة.

أقيم فنار التنمية بعد الحرب العالمية الثانية مباشرةً. فعقـب انهيـار القـوى الاستعمارية الأوروبية، وجدت الولايات المتحدة أن أمامها فرصة لإعطـاء أبعـاد عالمية للمهمة التي ورثّها أباؤها المؤسسون لها؛ وهي أن تكون الـ "منارة علـى التل". وقد طُرِحت فكرة التنمية مع نداء إلى كل دولة كي تتبع خطواتها. ومنذ ذلك الحين صُبَّت العلاقة بين الشمال والجنوب في القالب التالي: وفرت "التنمية" الإطار المرجعي الأساسي لخليط يجمع بين الكرم والرشوة والقمع ميز الـسياسة المتبعـة تجاه الجنوب. وطوال نصف القرن تقريبًا، كان تصور الجيرة الطيبة على كوكـب الأرض في ضوء "التنمية".

تظهر في الوقت الراهن شروخ في الفنار وقد بدأ يتداعى. ففكـرة التنميـة تقف كأطلال على الأرض الفكرية. وكان الوهم وخيبة الأمـل، وحـالات الفـشل والجرائم هي من يرافق التنمية باستمرار وهي تحكي حكايـة مفادهـا أنهـا، أى

التنمية، لا تفلح. وعلاوة على ذلك فإن الظروف التي كانت تـدفع بـالفكرة إلـى البروز اختفت؛ فقد أصبحت التنمية أمرًا عفا عليه الزمن. ولكن فـوق هـذا وذاك تلاشت الآن الآمال والرغبات التي كانت تجعل الفكرة تحلـق عاليًـا؛ إذ صـارت التنمية شيئًا بَطُل استعماله.

ورغم ذلك تقف الأطلال هناك ولا تزال تسيطر على المنظر كأنها علامـة طريق. ومع أن الشكوك تتزايد ويتسع الشعور بعدم الارتياح، فمازال حديث التنمية يسود ليس الإعلانات الرسمية فحسب، بل كذلك لغة الحركات الشعبية. وقد حـان الوقت لتفكيك هذا البناء الذهني. وقد ودع مؤلفو هذا الكتاب الفكرة البائـدة بـوعي منهم كي يفسحوا عقولنا لتقبل الاكتشافات الجديدة.

بمرور السنين تراكمت أكوام من التقارير الفنية التي تبين أن التنمية لا تفلح؛ كما أثبتت أكوام من الدراسات السياسية أن التنمية غير عادلة. ولا يتعامل المؤلفون مع التنمية باعتبارها أداءً ولا مع التنمية بصفتها صراعًا طبقيًا، وإنما مع التنميـة كقالب عقلي معين. فالتنمية تزيد كثيرا عن مجرد كونها مسعى اجتماعيًّا اقتصاديًّا؛ فهي تصور تشكل الواقع، وأسطورة تريح المجتمعات، وخيال يطلق العواطف. إلا أن التصورات والأساطير والخيالات تقوم وتنهار بمعزل عن النتـائج الإمبريقيـة والاستنتاجات العقلانية؛ ذلك أنها تظهر وتختفي ليس بإثبات كونهـا صـحيحة أو خاطئة، بل لأنها حبلى بوعد أو لأنها تصبح غير مناسبة. ويقدم هذا الكتاب جـردًا نقديًّا لمبادئ التنمية، وتاريخها، ونتائجها، من أجل أن نُعَـرِّض لـضوء الـشمس المبهر تحيزها الإدراكي، وعدم أهليتها التاريخية، وعقمها الخيالي. وهـو تنـادي بالتخلي عن الإيمان بالتنمية كي يحرر الخيال من أجل الـردود الـشجاعة علـى التحديات التي تواجهها الإنسانية قبل انتهاء الألفية.

نقترح عصر التنمية اسمًا للفترة التاريخية المحددة التي بدأت في ٢٠ ينـاير من عام ١٩٤٩، عندما أعلن الرئيس هاري ترومان للمرة الأولـى فـي خطـاب تنصيبه نصف الكرة الجنوبي "مناطق متخلفة". والتصق الاسم ووفر نتيجـة لـذلك

قاعدة معرفية لكل من النزعة التدخلية المتعجرفة من الشمال والإشفاق المحزن على النفس في الجنوب. ومع ذلك فإن ما وُلِد في لحظة معينة من الزمن يمكن أن يموت في لحظة تالية؛ وعصر التنمية آخذ في الانهيار لأن التاريخ جعل من مقدماته المنطقية المؤسِّسة الأربع أشياء عفا عليها الزمن.

أولاً: كان أمرًا طبيعيًا بالنسبة لترومان أن تكون الولايات المتحدة ـ إلى جانب دول صناعية أخرى ـ على قمة سلم التطور الاجتماعي. والآن حطم المأزق الإيكولوجي هذه المقدمة المنطقية الخاصة بالتفوق. ولنسلم بأن الولايات المتحدة قد لا تزال تشعر بأنها تسبق غيرها من الدول، ولكن من الواضح الآن أن السباق يتجه نحو هوة عميقة. ومنذ أكثر من قرن حملت التكنولوجيا أمل تخليص الظرف الإنساني من العرق والكدح والدموع. واليوم، وخاصةً في البلدان الغنية، فإن السر الذي يكتمه الجميع هو أن هذا الأمل ليس سوى شطحة من شطحات الخيال.

وعلى أية حال، فإنه مع بقاء ثمار الثورة الصناعية دون توزيع، فإننا نستهلك في سنة واحدة ما احتاجت من الأرض إلى مليون سنة كي تختزنه. بل إن قدرًا كبيرًا من الإنتاجية المدهشة يغذيه إنتاج ضخم من الطاقة الأحفورية؛ فمن ناحية يجري حاليًا حفر الأرض وإحداث ندبات دائمة فيها، بينما نجد من ناحية أخرى أن هناك زخات مستمر من المواد الضارة التي تسقط علينا ـ أو تصعد إلى الغلاف الجوي. وإذا اتبعت الدول كافةً النموذج الصناعي "بنجاح"، فسوف تكون هناك حاجة إلى خمسة أو ستة كواكب لتكون مناجم ومقالب نفايات. وبذلك يكون من الواضح أن المجتمعات "المتقدمة" ليست نموذجًا؛ بل الأرجح هو أنه يُنظر إليها في النهاية على أنها انحراف عن مسار التاريخ. إن سهم التقدم مكسور وفقد المستقبل بريقه؛ فما يدخره في جعبته من تهديدات يفوق ما فيها من بشرى. وكيف يؤمن المرء بالتنمية إذا كان الإحساس بالاتجاهات قد تلاشى؟

ثانيًا: طرح ترومان فكرة التنمية لتوفير رؤية مطمئنة لنظام عالمي تحتل فيه الولايات المتحدة بالطبع المرتبة الأولى. وأجبره النفوذ المتزايد للاتحاد السوفيتي — الدولة الأولى التي جرى فيها التحول الصناعي خارج الرأسمالية — على الخروج برؤية تضمن ولاء الدول التي تحررت من الاستعمار لاستدامة كفاحه ضد الشيوعية. وطوال ما يزيد على ٤٠ سنة كانت التنمية سلاحًا في التنافس بين الأنظمة السياسية. وبما أن المواجهة بين الشرق والغرب قد انتهت، فمن المحتم أن يفقد مشروع ترومان للتنمية العالمية قوة دفعه الأيديولوجية وأن يظل بلا وقود سياسي. وبما أن العالم بات متعدد المراكز، فإن مزبلة التاريخ تنتظر الآن أن تُلقى فيها فئة "العالم الثالث"، وهي الفئة التي اخترعها الفرنسيون في أوائل الخمسينيات من القرن العشرين لتحديد المنطقة المحاصرة بين القوتين العظميين.

ومع ذلك فإن الدعوات الجديدة، وإن كانت متأخرة، إلى التنمية قد تزداد، حيث إن تقسيم الشرق والغرب يجري استيعابه في تقسيم الأغنياء والفقراء. إلا أنه في ضوء ذلك يغير المشروع طابعه تغييرًا جذريًا؛ فالمنع يحل محل التقدم باعتباره هدف التنمية، ويهيمن إعادة توزيع المخاطر بدلاً من إعادة توزيع الثروة في الوقت الراهن على الأجندة الدولية. ولا يبالي اختصاصيو التنمية بالفردوس الصناعي الذي طالما وعدوا به، بل إنهم يندفعون لصد سيل المهاجرين، ولاحتواء الحروب الإقليمية، ولتقليل العجز التجاري، ولاحتواء الكوارث البيئية. وهم لا يزالون منشغلين في تحديد جوانب النقص وسد الثغرات، أما وعد ترومان بالتنمية فقد انقلب رأسًا على عقب.

ثالثًا: غيرت التنمية وجه الأرض، ولكن ليس بالطريقة التي كانت مقصودة من قبل. فمشروع ترومان يبدو الآن خطأً فاحشًا في النسب الكوكبية. ففي عام ١٩٦٠ كانت بلدان الشمال أغنى ٢٠ مرة من بلدان الجنوب، بينما صارت أغنى منها ٤٦ مرة في عام ١٩٨٠. فهل من المبالغة القول بأن وهم "اللحاق" بالمنافسين على السلم العالمي أشبه بوهم مونتيزوما القائل الخاص باستقبال كورتيس فارذا

ذراعيه؟(*) من الطبيعي أن معظم بلدان الجنوب أسرعت الخطى، غير أن الشمال تعداها بكثير. والسبب في ذلك بسيط؛ ففي هذا النوع من السباق سوف تتحرك البلدان الغنية على نحو أسرع من سائر البلدان، ذلك أنها مجهزة للسير في اتجاه التقليل المستمر من شأن ما هي مضطرة لطرحه، وهو التكنولوجيا الأكثر تقدمًا. فتلك البلدان أبطال العالم في إبطال الاستخدام التنافسي.

ينتشر كذلك الاستقطاب الخاص بين البلدان؛ فالقصص التي تدور حول انخفاض الدخل الحقيقي، والبؤس وشدة اليأس جميعها قصص مألوفة. وقد فشلت حملة تحول الإنسان التقليدي إلى إنسان حديث. كما سُحقت الأساليب القديمة وليست الأساليب الجديدة قابلة للتطبيق. وقد وقع الناس في مأزق التنمية؛ فالفلاح الذي يعتمد على شراء البذور لا يجد المال الذي يشتريها به، والأم التي لا تستفيد من رعاية النساء الأخريات في المجتمع ولا من مساعدة المستشفى، والموظف الذي بدأ حياته العملية في المدينة ولكنه الآن عاطل عن العمل نتيجة لإجراءات خفض النفقات. إنهم جميعًا مثل اللاجئين المرفوضين ولا ملاذ لهم يؤون إليه. فبما أن القطاع "المتقدم" يتحاشاهم وقد انفصلوا هم عن الأساليب القديمة، فهم مغتربون في بلدهم؛ ذلك أنهم مجبرون على العيش في منطقة محايدة بين التراث والحداثة.

رابعًا: يزداد الشك في أن التنمية كانت مشروعًا أسيء تصوره منذ البداية. والواقع أنه لم يكن فشل التنمية هو ما يُخشى منه، بل نجاحها. فماذا كان سيبدو عليه العالم التي تحققت فيه التنمية على نحو تام؟ لا ندري، ولكن الأمر المؤكد كأكثر ما يكون هو أنه كان سيصبح مملاً ومحفوفًا بالمخاطر. ذلك أنه لا يمكن فصل التنمية عن فكرة أن شعوب الأرض جميعها تتحرك على مسار واحد نحو حالة ما من النضج، من أمثلتها الدول التي "تجري في المقدمة". من هذا الناحية

* مونتيزوما هو آخر أباطرة الأزتك في المكسيك وقد أطاح بها الفاتح الإسباني هرناندو كورتيس. (المترجم)

لا يُنظر إلى الطوارق أو الزابوتيكو أو الراجاستانيين(*) على أنهم أساليب حية متنوعة وغير قابلة للمقارنة للوجود البشري، بل باعتبار أنهم يفتقرون إلى ما أنجزته الدول المتقدمة. ونتيجة لذلك أُعلن أن اللحاق بالآخرين هو مهمتهم التاريخية. ومنذ البداية لم تكن أجندة التنمية الخفية سوى تغريب العالم.

كانت النتيجة فقدانًا ضخمًا للتنوع. فالتبسيط العالمي للعمارة والملابس والأشياء اليومية يؤذي العين. وما يصاحب ذلك من أفول اللغات والعادات والإشارات المتنوعة صار أقل وضوحًا. وتوحيد معايير الرغبات والأحلام يجري في أعماق العقل الباطن للمجتمعات. وكانت السوق والدولة والعلم قوى التعميم الكبرى. ووسع رجال الإعلان والخبراء والمعلمون من نفوذهم. وكما هو كان الحال في عصر مونتيزوما، فمن الطبيعي أن يلقى الغزاة ترحيبًا حارًا، لمجرد كشف النقاب عن انتصارهم. ويحتل الخيال الغربي في الوقت الراهن ذلك الفضاء الذهني الذي يحلم فيه الناس ويعملون. وكما هو الحال في كل الثقافات الأحادية، فإن أخاديد الثقافة الأحادية العريضة التي هُجرت جدباء وخطيرة. فقد قضت على الاختلافات التي لا حصر لها، الخاصة بكوننا بشرًا وحولت العالم إلى مكان محروم من المغامرة والدهشة، واختفى "الآخر" مع التنمية. وعلاوة على ذلك، فقد أدى انتشار الثقافة الأحادية إلى تآكل البدائل الممكنة للمجتمع الصناعي ذي التوجه الإنمائي وأعاق بشكل خطير قدرة البشرية على مواجهة المستقبل المختلف اختلافًا كبيرًا بحلول خلاّقة. لقد نالت السنوات الأربعون الماضية من القدرة على الارتقاء الثقافي إلى حد كبير. ولا نبالغ كثيرًا إذا قلنا إنه مهما كان احتمال الارتقاء الثقافي القائم فهو موجود بالرغم من التنمية.

بعد أربعة عقود من اختراع ترومان للتخلف، اختفت الظروف التاريخية التي أدت إلى ظهور منظور التنمية بشكل كبير. والآن أصبحت التنمية مفهومًا

* الطوارق قبائل تعيش في غرب إفريقيا، والزابوتيكو هم السكان الأصليون الهنود في ولاية أوخاكا بالمكسيك، والراجاستانيون هم سكان راجاستان في شمال غرب الهند على الحدود مع باكستان. (المترجم)

أشبه بالأميبا، لا شكل لها ولكن لا يمكن استئصالها. فخطوطها الخارجية غير واضحة بحيث لا تدل على شيء ـ بينما تنتشر في كل مكان لأنها تشير ضمنًا إلى أفضل النوايا. ويلقى هذا المصطلح ترحيب صندوق النقد الدولي والفاتيكان على السواء، وترحيب الثوار الذين يحملون بنادقهم وكذلك الخبراء الذين يحملون حقائب السمسونايت. ومع أنه ليس هناك مضمون للتنمية، فهي لها وظيفة؛ ذلك أنها تسمح بتقديس أي تدخل باسم الهدف الأسمى. ولذلك فإنه حتى الأعداء يشعرون بأنهم متحدون تحت الراية ذاتها. ويخلق المصطلح أرضية مشتركة، وهي تلك الأرضية التي يخوض عليها اليمين واليسار والنخبة والطبقات الشعبية معاركهم.

إن مقصدنا كمؤلفين لهذا الكتاب هو توضيح الأسلوب الذي تتحدث به هذه التنمية التي تضر نفسها. ونحن من ناحية نأمل في تعجيز محترف التنمية بتحطيم الأسس المفاهيمية التي يقوم عليها روتينه؛ ونود من ناحية أخرى تحدي هؤلاء المشاركين في المبادرات الشعبية لتوضيخ رؤاهم عن طريق التخلص من حديث التنمية المعوّق الذي يميلون إليه الآن. وتعتزم مقالاتنا عن المفاهيم الأساسية في خطاب التنمية كشف بعض البُنى غير الواعية التي تضع حدودًا لتفكير عصرنا. ونحن نعتقد أن أي جهد خيالي لتصور حقبة ما بعد تنموية سيكون عليه التغلب على تلك القيود.

يتكون خطاب التنمية من شبكة مفاهيم أساسية. ومن المستحيل التحدث عن التنمية دون الإشارة إلى مفاهيم مثل الفقر أو الإنتاج أو فكرة الدولة أو المساواة. فقد برزت تلك المفاهيم أول ما برزت أثناء التاريخ الغربي الحديث، وحينذاك فقط فُرِضت على سائر العالم. ويبلور كل منها مجموعة من الافتراضات الضمنية التي تعزز الرؤية الكلية الغربية. وبذلك نشرت التنميةُ تلك الافتراضات على نطاق واسع بحيث بات الناس في كل مكان مفتونين بالتصور الغربي للواقع. إلا أن المعرفة تكتسب القوة بتوّجيه انْتباه الناس؛ فهي تشكّل واقعًا معينًا وتبرزه، بينما أُلقيت أساليب أخرى للارتباط بالعالم المحيط بنا في عالم النسيان. وفي الوقت الذي

فشلت في التنمية فشلاً واضحًا باعتبارها مسعى اجتماعيًا اقتصاديًّا، إذ أصبحت لها أهمية كبرى في تحرير أنفسنا من هيمنتها على عقولنا. وهذا الكتاب دعـوة إلـى إعادة النظر في النموذج التنموي للواقع والاعتراف بأننا جميعًا لا نلبس نظـارات ملونة فحسب، بل ملوثة كذلك، إن نحن شاركنا في خطاب التنمية السائد.

ولتسهيل هذه المراجعة الفكرية، سوف يغوص كل فصل فـي أركيولوجيـا المفهوم الأساسي الذي يجري بحثه ويلفت الانتباه إلى طابعه الذي يتسم بالمركزيـة العرقية، بل والعنف. وتحدد الفصول الدور المتغير الذي قام به كـل مفهـوم فـي الجدل الدائر حول التنمية على مدى أكثر من ٤٠ سنة. وهي تعرض كيف يـصفي كل مفهوم التصور ملقيًا الضوء على بعض جوانب الواقع، بينما يـستبعد جوانـب أخرى، وهي تبين كيف أن هذا التحيز متأصل في مواقف حضارية بعينها جـرى تبنيها على مر التاريخ الأوروبي. وأخيرًا، يحاول كل فصل فتح نافذة على أساليب أخرى ومختلفة للنظر إلى العالم والحصول على لمحة عن الثروات والنعم الباقيـة في الثقافة غير الغربية بالرغم من التنمية. وسوف تكون لكل فصل قيمته إذا حدث بعد قراءته أن احمرت وجوه الخبراء والمـواطنين علـى الـسواء أو تلعثمـوا أو انفجروا ضاحكين عندما يجرؤون على نطق الكلمة القديمة.

ولابد أن نقول إن هذا الكتاب ثمرة الصداقة. فهو قبل كل شيء هديتنا إلـى بعضنا البعض. فعلى مر السنين، شاركنا نحن المؤلفين في سـياقات ومـشاركات شتى في نقاش متصل، حيث كنا نمضي أيامًا أو أسابيع معًا ندردش ونطهو ونسافر وندرس ونحتفل. وقد اشتركنا في شكوكنا وأيـدنا أفكارنـا وآراءنـا، وعاصـرنا الفوضى ووفقنا إلى فهم عميق مفاجئ مصادفةً، وتحدينا خواصنا الفردية واستمتعنا بالإلهام. وببطء، وبعدم اكتراث أحيانًا، ظهر إطار مرجعي وشكّل بـدوره عملنـا الفردي. وتجربتنا هي أن المفكرين غير المحترفين يستمدون الحياة مـن الـصداقة والالتزام المشترك؛ وإلا فما السبيل إلى استدامة البحث غير الأكاديمي؟ وفي حالتنا لم يكن ذلك ممكنا لولا الجاذبية الشخصية والفكرية التي يتمتع بهـا علـى وجـه

التحديد إيفان إيليتش الذي جمع عددًا منا معًا وحرك تفكيرنا على امتـداد الـسنين. وفي خريف عام ١٩٨٨، وأثناء جلوسنا عند مدخل منزل باربرا دودن الخشبي في كلية الولاية ببنسلفانيا، وضعنا خطة لهذا الكتاب بعد أسبوع من النقـاش المكثـف الذي كان يقطعه تقطيع البصل ونزع فلين الزجاجات.

أود أن أشكر كريستوف بيكر ودون رينو على مساعدتهما في الترجمـات. وأعترف بكل عرفان وتقدير بالدعم المؤسسى من برنـامج العلـوم والتكنولوجيـا والمجتمع في جامعة الولاية في بنسلفانيا، حيث اجتمعنا مـن أجـل العديـد مـن الاستشارات، ودعم معهد الدراسات الثقافية بإسن بألمانيـا، حيـث نفـذتُ العمـل التحريرى.

التنميــة

جوستافو إستيفا

التنميــــة

جوستافو إستيفا

كي يقول البرازيليون "نعم"، أو يوافقوا على أمر ما، أو يقبلوا شيئًا ما، فإنهم يقولون "لا" ـــ pois nao. ولكن الأمر لا يختلط على أحد. فعن طريــق تأصــيل كلامهم ثقافيًا، وعن طريق اللعب بالكلمات لجعلها تتحدث فــي ســياقاتها، يثــري البرازيليون حديثهم.

إلا أنه عندما يقول الناس في الوقت الراهن "تنمية" فإن معظمهم يقول عكس ما يريد توصيله. ويختلط الأمر على الكل. ذلك أنهم عند استخدام هذه الكلمة حمالة الأوجه، والمقضي عليها بالاندثار، على نحو غير نقدي، فإنهم يحولون عذابها إلى حالة مزمنة. ومن جثة التنمية التي لم تُدفن بدأ كل نوع من الآفات في الانتــشار. وقد حان الوقت لكشف النقاب عن سر التنمية ورؤيتها بكل جدبها المفاهيمي.

اختراع التخلف

في نهاية الحرب العالمية الثانية كانت الولايات المتحدة آلة منتجة رهيبــة لا تتوقف وغير مسبوقة في التاريخ. ولم يكن هناك خلاف على كونهــا فــي مركــز العالم. فقد كانت هي السيد. واعترفت كل المؤسسات التي ظهرت إلى الوجود فــي تلك السنوات بتلك الحقيقة؛ بل إن ميثاق الأمم المتحدة كان صدى لدستور الولايات المتحدة.

ولكن الأمريكيين كانوا يريدون شيئًا آخر. فقد كانوا بحاجة إلى جعل موقعهم الجديد في العالم واضحًا كل الوضوح. وكانوا يرغبون في تعزيــز تلــك الهيمنــة وجعلها دائمة. ولتحقيق هذين الهدفين تصوروا حملة سياسية على المستوى الكوني تحمل خاتمهم بكل بوضوح. بل إنهم تصوروا الشعار المناســب لتمييــز الحملــة. واختاروا بحرص الفرصة لطرح كل منهما ـــ ٢٠ يناير ١٩٤٩. في ذلك التاريخ،

وهو اليوم الذي تولى فيه الرئيس ترومان السلطة، بدأ عصر جديد بالنسبة للعالم ــ عصر التنمية.

[قال الرئيسي ترومان] لابد لنا من بدء برنامج جديد جريء للاستفادة مما هو متاح من تقدمنا العلمي وتقدمنا الصناعي لتحسين المناطق المتخلفة ونموها.

ليس للإمبريالية القديمة ــ الاستغلال من أجل الربح الخارجي ــ مكان في خططنا. وما نتصوره هو برنامج تنمية قائم على مفاهيم التعامل المنصف الديمقراطي.[1]

غيَّر ترومان باستعمالة كلمة "التخلف" لأول مرة في هذا السياق مدلول التنمية وخلق شعارًا، هو تعبير مخفف،(*) يُستخدم منذ ذلك الحين للتلميح إلى عصر الهيمنة الأمريكية.

لم يحدث من قبل أن كان هناك قبول على مستوى العالم كله لكلمة ما في يوم صياغتها السياسية نفسه. فقد خُلِق فجأة تصور جديد للذات وللآخر. ونجحوا في اغتصاب مائتي عام من البناء الاجتماعي للمعني التاريخي السياسي لمصطلح التنمية ومسخها. ونجح مقترح ماركس السياسي والفلسفي، المغلف على الطريقة الأمريكية باعتباره صراعًا ضد الشيوعية وفي خدمة مخطط الهيمنة الأمريكية، في اختراق العقل الشعبي والفكري طوال ما تبقى من القرن.

بدأ التخلف إذن في ٢٠ يناير من عام ١٩٤٩. وفي ذلك اليوم أصبح مليارا شخص متخلفين. وبالمعني الحقيقي، فإنه اعتبارًا من ذلك اليوم لم يعد هؤلاء ما كانوا عليه، رغم كل ما هم عليه من تنوع، ومُسِخوا مرآةً مقلوبةً تعكس واقع الآخرين؛ تلك المرآة التي تقلل من شأنهم وتضعهم في آخر الصف، والمرآة التي

* الكلمة الإنجليزية المستخدمة هي underdeveloped ومعناها غير مكتمل النمو، وهي هنا مستخدمة بدلاً من كلمة backward التي تعني "متخلف"، ومن هنا يكون تخفيف التعبير الذي لا يتضح في النص العربي، حيث إن underdeveloped تُترجم كذلك "متخلف". (المترجم)

تحدد هويتهم، التي هي في واقع الأمر هوية الأغلبية المتغايرة والمتنوعة، وفقًا لما تراه الأقلية المهيمنة والضيقة.

لم يكن ترومان أول من استخدم الكلمة. فربما كان ويلفريد بنسون، العضو السابق في أمانة منظمة العمل الدولية، هو الذي اخترعها عند إشارته إلى "المناطق المتخلفة"حين كان يكتب عن الأساس الاقتصادي للسلام في عام ١٩٤٢. [٢] غير أن التعبير لم يكن له صدى لدى العامة أو الخبراء. وبعد عامين استمر روزنستاين-رودان في الحديث عن "المناطق المتخلفة اقتصاديًا". وأشار أرثر ليويس كذلك في عام ١٩٤٤ إلى الفجوة بين الدول الغنية والدول الفقيرة. وعلى امتداد العقد ظهر التعبير من حين لآخر في الكتب الفنية أو وثائق الأمم المتحدة. ولكنه لم يكتسب صفة كونه مناسبًا لمقتضى الحال إلا عندما قدمه ترومان كشعار لسياسته. وفي هذا السياق اتخذ التعبير سمة خبيثة مستعمِرة لا شك فيها.

منذ ذلك الحين كانت التنمية تدل على شيء واحد على الأقل، هو الهروب من ظرف يفتقر إلى الوقار يسمى التخلف. وحين اقترح نيريري أن تكون التنمية تعبئة سياسية للشعب من أجل تحقيق أهدافه، فقد كان واعيًا بأنه من الجنون السعى لتحقيق أهداف وضعها الآخرون. وعندما يقترح رودولفوستافنهاجن الآن التنمية العرقية أو التنمية مع الثقة بالنفس، فهو يعي أن علينا أن "ننظر إلى الداخل" و"نبحث عن ثقافتنا" بدلاً من استخدام الآراء المستوردة والأجنبية. وعندما يقترح جيموه أومو فاداكا التنمية من أسفل لأعلى، فهو يعي أن كل الاستراتيجيات القائمة على المخطط الذي يتجه من أعلى لأسفل فشلت في الوصول إلى أهدافها المعلنة بشكل لا لبس فيه. وعندما يصر أورلاندو فالس بوردا وأنيس الرحمن على التنمية التشاركية، فهما يعيان ما جرى من استبعاد باسم التنمية. وعندما يقترح چون نيشيكاوا تنمية "أخرى" لليابان، فهو يعي أن العصر الحالي في سبيله إلى الانتهاء. وعندما يجيزون هم وكثيرون غيرهم التنمية ويستخدمون الكلمة بحذر وبقيود كأنهم

يسيرون على حقل ألغام، فحينئذ لا يبدو أنهم يرون الأثر السلبي لجهـودهم. فقـد انفجر حقل الألغام بالفعل.

ولكي يتصور شخص ما إمكانية الهروب من ظرف بعينه، فمن الضروري أولاً أن يشعر بأنه سقط في هذا الظرف. وبالنسبة لمن يمثلون ثلثي سـكان العـالم اليوم، يتطلب التفكير في التنمية ــ في أي نوع من أنواع التنمية ــ أن يتـصوروا أنفسهم أولاً على أنهم متخلفون، بكل عبء الدلالات التي تحملها تلك الكلمة.

في الوقت الراهن يرى ثلثا شعوب العالم أن التخلف خطر وقع بالفعل؛ فهـو تجربة حياة خاصة بالإخضاع، والتضليل، والتمييز، والقهر. وفي ظل هذا الشرط، فإن مجرد ربط المرء التنمية بنيته غالبًا ما يبطل النية، ويناقضها، ويستبعدها. وهو يعوق التفكير في أهداف المرء، كما أراد نيريري؛ فهو يصر على المطالبـة بـأن تكون الإدارة من أعلى لأسفل، وهو ما تمرد عليه چيموه. وهو يحـول المـشاركة إلى خدعة ماكرة لإشراك الناس في الكفاح من أجل الحصول على ما يريد الأقوياء فرضه عليهم، وذلك ما أراد فالس بوردا وأنيس الرحمن بكل دقة أن يتحاشياه.

المجاز وتاريخه الملتوي

تحتل التنمية مركز كوكبة دلالية على قدر كبير من القوة. ولا يوجد شـيء في العقلية الحديثة يمكن مقارنته بها باعتبارها قوة مرشدة للفكر والـسلوك. وفـي الوقت نفسه فإن عددًا قليلاً جدًا من الكلمات هو الذي على ذلك القدر الذي تتسم به هذه الكلمة من ضعف وهشاشة وعجز عن إعطاء مغزى ودلالة للفكر والسلوك.

يصف التطور(*) في الكلام العادي العملية التي تُطلَق من خلالهـا قـدرات شيء ما أو كائن ما إلى أن تصل إلى شكلها الطبيعي والكامـل. ومـن ثـم كـان

* تعني كلمة development في اللغة الإنجليزية التنمية والتطور. والمؤلف يستخدمها هنا بمعناها الثاني. ومع أنه لم تكن هناك حاجة إلى توضيح ذلك في النص الإنجليزي، فإني أرى أنه لابد من توضيح ذلك للقارئ العربي كي يدرك السبب في استخدام كلمة "تطور" مع أن الحديث عن "التنمية" في هذا القسم من الفصل. (المترجم)

الاستخدام المجازي للكلمة لبيان التطور الطبيعي للنباتات والحيوانات. ومن خلال هذا المجاز أصبح من الممكن بيان هدف التنمية، وبعد ذلك بكثير برنامجها. فقد كان تطور الكائنات الحية أو ارتقاؤها في البيولوجيا يشير إلى العملية التي تحقق من خلالها الكائنات الحية قدرتها الوراثية؛ أي الشكل الطبيعي للكائن كما تصوره عالِم البيولوجيا. وكان التطور يُحبَط عندما يفشل النبات أو الحيوان في تحقيق برنامجه الوراثي، أو يستعيض عنه ببرنامج آخر. وفي حالات الفشل تلك لا يكون نموه تطورًا بل شذوذًا؛ وهو سلوك مرضي، بل منافٍ للطبيعة. وأصبحت دراسة تلك "المسوخ" مهمة لصياغة النظريات البيولوجية الأولى.

حدث فيما بين ١٧٥٩ (وولف) و١٨٥٩ (داروين) أن ارتقى التطور من مفهوم التحول الذي يتحرك صوب شكل الوجود **المناسب** إلى مفهوم التحول الذي يتحرك صوب شكل **أكثر اكتمالاً من أي وقت سبق**. وخلال تلك الفترة بدأ العلماء استخدام الارتقاء والتطور باعتبارهما مصطلحين يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر.

حدث نقل المجاز البيولوجي إلى المجال الاجتماعي في الربع الأخير من القرن الثامن عشر. فقد استخدم يوستوس موز، المؤسس المحافظ للتاريخ الاجتماعي، اعتبارًا من عام ١٧٦٨ كلمة Entwicklung للدلالة على عملية التغير الاجتماعي البطيء. وعندما تحدث عن تحول بعض الأوضاع السياسية وصفها تقريبًا باعتبارها عملية طبيعية. وفي عام ١٧٧٤بدأ هيردر نشر تفسيره للتاريخ العالمي، الذي قدم في الارتباطات العالمية من خلال مقارنة عصور الحياة بالتاريخ الاجتماعي. ولكنه تجاوز تلك المقارنة بأن طبَّق على كلامه المفصل فكرة التطور الخاصة بعلم وظائف الأعضاء التي صيغت في المناقشات العلمية في عصره. وكثيرًا ما استخدم صورة الميكروب لوصف تطور الأشكال التنظيمية. وبحلول نهاية القرن حاول اعتمادًا على مقياس بونيه البيولوجي الجمع بين نظرية الطبيعة وفلسفة التاريخ في محاولة لخلق وحدة منظمة ودائمة. وبناءً على رأيه، فقد

كان التطور التاريخي استمرارًا للتطور الطبيعي؛ وكانا كلاهمــا مجــرد شــكلين مختلفين لتطور الكون المتجانس الذي خلقه الرب.

حوالي عام ١٨٠٠، بدأت كلمة Entiwcklung باعتبارها فعلاً انعكاســيًا. وأصبح التطور الذاتي هو الموضة. وحينذاك أخذ الرب يختفي في التصور الشعبي للكون. وبعد بضعة عقود، كانت الاحتمالات كلها متاحة أمــام الفاعــل الإنــسان، صانع تطوره، الذي تحرر من التخطيط الإلهي. وأصبح التطور جزءًا أساسيًا مــن أعمال ماركس؛ حيث كُشِف عنه باعتبــاره عمليــة تاريخيــة تتكــشف بالطــابع الضروري نفسه الخاص بالقوانين الطبيعية. وتضافر المفهــوم الهيجلــي للتــاريخ والمفهوم الداروينى للتطور والارتقاء في النمو حيث عززهما جو ماركس العلمي.

عندما عاد المجاز إلى اللغة اليومية اكتسب قوة استعمارية عنيفة، وســرعان ما وظفه الساسة. وقد حوَّل التاريخ إلى برنامج؛ فهو مصير ضــروري وحتمــي. وأصبح النمط الصناعي للإنتاج، الذي لم يكن سوى شكل واحد من بــين أشــكال عديدة للحياة الاجتماعية، تعريفًا للمرحلة النهائية من طريقة التطــور الاجتمــاعي أحادية الخطية. وبات يُنظر إلى ذلك التراكم الطبيعي للقدرات الموجودة بالفعل في إنسان العصر الحجري على أنها تطور طبيعي. وهكذا أعيدت صــياغة التــاريخ بالطريقة الغربية.

منح مجاز التطور الهيمنة الكونية للتسلسل التاريخي الغربي الصِّرف، حيث سلب الشعوب ذات الثقافات المختلفة فرصة تحديد أشكال حياتها الاجتماعية. وقــد قُلِب التسلسل اليومي (التطور ممكن بعد التطويق) بالتحويل. وحلت القوانين العلمية محل الرب في وظيفة التطويق، حيث حددت البرنامج. وخلَّص مــاركس مبــادرة قابلة للتطبيق تقوم على معرفة تلك القوانين. واستولى ترومان على هذا التــصور، ولكنه نقل دور المحرك الأساسي ـــ حالة المحــرك الأول primum moven ـــ من الشيوعيين والبروليتاريا إلى الخبراء ورأس المال (ومن المفارقة أنه اتبع بذلك السوابق التي وضعها لينين وستالين).

أخذت أنقاض المجازات المستخدمة في القرن الثامن عشر تتحول إلى جزء من اللغة العادية في القرن التاسع عشر، حيث تراكم في كلمة "تطـور" مجموعـة كبيرة من الدلالات. وانتهى الأمر بهذا الحمل الزائد عـن الطاقـة مـن المعـاني والدلالات إلى تذويب مغزاها الدقيق.

نُشرت "موسوعة نُظُم التربية والتعليم كافةً" في ألمانيا عام ١٨٦٠. وكانـت مادة "تطور" تشير إلى أن "هذا المفهوم ينطبق تقريبًا على ما لدى الإنسان وكل مـا يعرفه". وقال يوكين في عام ١٨٧٨ إن الكلمة "أصبحت غير مفيدة تقريبًا للعلم، إلا في مجالات معينة".

وفيما بين ١٨٧٥ و١٩٠٠ نُشرت في أوروبا كتـب بالإنجليزيـة أشـارت عناوينها إلى تطور الدستور الأثيني، والرواية الإنجليزية، ونظام النقل في الولايات المتحدة، والزواج، وتربية الأبناء، وهلم جرا. فضل بعض العلماء كلمـة "ارتقـاء" evolution في عناوين كتبهم التي تدرس الترمومتر أو فكـرة الـرب. وفـضل آخرون "النمو" growth في العنوان، إلا أنهم استخدموا كلمة development في المتن باعتبارها الكلمة العمدة.[٣]

مع بداية القرن العشرين ذاع استعمال جديد للكلمة. فقد أصـبحت "التنميـة الحضرية" urban development منذ ذلك الحين تعني أسـلوبًا محـددًا لإعـادة تشكيل المناطق الحضرية القائم على البلدوزر والإنتاج الصناعي المتجانس الضخم الخاص بالفضاءات الحضرية والمنشآت المتخصصة. ولكن ذلك الاستخدام المحدد، الذي هو استباق للنزعة الترومانية، لم ينجح في ترسيخ صورة معممة ترتبط حاليًا بالكلمة.

في العقد الثالث من القـرن، اكتـسب الارتبـاط بـين التنميـة والنزعـة الاستعمارية، التي جرى ترسيخها منذ قرن مضى، معنى جديدًا. وعنـدما حولـت الحكومة البريطانية "قانون تنمية المستعمرات" إلى "قـانون تنميـة المـستعمرات

ورفاهها" في عام ١٩٣٩، عكس ذلك التغيير الاقتصادي والسياسي العميق الذي أُحدث خلال أقل من عقد. ولكي يعطي البريطانيون فلسفة المحمية الاستعمارية معنى إيجابيًا، قالوا إن هناك ضرورة إلى ضمان الحد الأدنى من مستويات التغذية والصحة والتعليم للسكان الأصليين.[٤] وبدأ رسم صورة "الانتداب الثنائي": ينبغي للغازي أن يكون قادرًا على تنمية المنطقة التي غزاها اقتصاديًا، على أن يقبل في الوقت ذاته مسئولية رعاية رفاهية السكان الأصليين. وبعد ربط مستوى الحضارة بمستوى الإنتاج، تحول الانتداب الثنائي إلى انتداب واحد: التنمية.[٥]

على مدار القرن كانت المعاني المرتبطة بالتنمية الحضرية والتنمية الاستعمارية تتفق مع غيرها لتحويل كلمة development، خطوةً خطوة، إلى كلمة ذات خطوط خارجية لها من الدقة ما لخطوط الأميبا الخارجية تقريبًا. وهي الآن مجرد لوغاريتم يتوقف معناه على السياق المستخدم فيه. فهي قد تشير إلى مشروع إسكان، أو إلى التسلسل المنطقي للفكر، أو إلى تنشيط ذهن الطفل، أو إلى مباراة شطرنج، أو إلى تبرعم صدر مراهقة. ولكن رغم افتقار هذه الكلمة، من جانبها، إلى دلالة محددة، فهي راسخة بقوة في التصور الشعبي والفكري. وهي تظهر باستمرار باعتبارها إثارةً لشبكة من المعاني التي يقع في حبائلها من يستخدمها على نحو لا سبيل إلى النجاة منه.

لا يمكن للتنمية أن تفصل نفسها عن الكلمات التي تشكلت بها ــ النمو، والارتقاء، والنضج. وعلى النحو نفسه، لا يمكن لمن يستخدمون الكلمة الآن تخليص أنفسهم من شبكة المعاني التي تضفي عمىً معينًا على لغتهم وفكرهم وعملهم. وبغض النظر عن السياق الذي يُستخدم فيه التعبير، أو الدلالة المحددة التي يرغب من يستخدمه في إضفائها عليه، فإنه يصبح مؤهلاً وملونًا بمعاني قد تكون غير مرغوبة. وتوحي الكلمة باستمرار إلى تغير يبشر بالخير، كخطوة من البسيط إلى المعقد، ومن الأدنى إلى الأعلى، ومن الأسوأ إلى الأفضل. وتشير الكلمة إلى أن شخصًا ما يحرز تقدمًا لأنه يتقدم تبعًا لقانون عام ضروري وحتمي

نحو هدف مرغوب فيه. وتحتفظ الكلمة حتى يومنا هذا بالمعنى الذي أضفاه عليها منذ قرن مضى إرنست هيكل مبدع الإيكولوجيا: "التنمية من الآن فصاعدًا هي الكلمة السحرية التي سوف نحل بها كل الألغاز التي تحيط بنا، أو على الأقل الكلمة التي سوف ترشدنا إلى حلها."

ولكن ثلثي من يعيشون على سطح الأرض يرون أن هذا المعنى الإيجابي لكلمة "التنمية" ـ الذي تأصلت جذوره بقوة بعد قرنين من بنائه الاجتماعي ـ يذكرهم **بما ليسوا عليه**. إنه يذكرهم بظرف غير مرغوب فيه وغير مشرِّف، ولكي يفلتوا منه لابد لهم من أن يكونوا عبيدًا لتجارب الآخرين وأحلامهم.

استعمار معاداة الاستعمار

لم يكن هناك موضع في مشروع خطاب ترومان الرائع للدقة الفنية أو النظرية. فالشعار يحدد برنامجًا يعي وصول ماو، ويسعى إلى الارتقاء باعتباره ترياقًا للثورة (حسب عرف هردر) بينما يتبنى في الوقت ذاته قوة الدفع الثورية التي منحها ماركس للكلمة. ويستخدم مشروع ترومان أحيانًا التنمية بالمعنى المتعدي الخاص بالإداريين الاستعماريين البريطانيين، كي يؤسس بوضوح تراتب المبادرات التي تروج لها. ولكنها يمكن أن تنتقل كذلك بسهولة إلى الاستخدام غير المتعدي للكلمة، تبعًا للعُرف الهيجلي.

بما أنه كان من المُسلَّم به أن التخلف نفسه كان موجودًا، وأنه شيء حقيقي، فقد بدأت "تفسيرات" الظاهرة تتراءى. وبدأ بحث مكثف عن أسبابها المادية والتاريخية على الفور. ولم يعر البعض، مثل هيرشمان، أهمية لفترة الحمل. وعلى العكس من ذلك جعل آخرون هذا الجانب العنصر الأساسي لتفصيلاتهم ووصفوا الاستغلال الاستعماري بأشكاله المختلفة كافة وعمليات تراكم الثروة البدائية بتفصيل ممل. كما بُدِئ في إعطاء الاهتمام البراجماتي للعوامل الداخلية والخارجية التي بدا

أنها السبب السائد للتخلف؛ وهي معدل التبادل التجاري، والتبادل غيـر المتكـافئ، والتبعية، والنزعة الحمائية، وعيوب السوق، والفساد، وغياب الديمقراطيـة وروح المبادرة ...

في أمريكا اللاتينية، أسهم فيلق السلام، والحرب على الفقر، والتحالف مـن أجل التقدم في ترسيخ فكرة التخلف لتصبح تصورًا شائعًا وتعمق العجز الذي خلقه هذا التصور. غير أن أيًا من تلك الحملات لا يمكن مقارنته بما أنجـزه، بـالمعنى نفسه، منظرو التبعية الأمريكيون اللاتينيون وغيرهم من المفكرين اليساريين لانتقاد استراتيجيات التنمية كافةً التي نجح الأمريكيون الشماليون في إشاعتها.

وهم يرون، كما يرى كثيرون غيرهم، أن ترومان استعاض فحسب بكلمـة جديدة عن كلمة كانت موجودة بالفعل: التخلف backwardness والفقر. وطبقًا لما يقوله هؤلاء، فقد كانت البلدان "المتخلفة" أو "الفقيرة" في تلك الحالة بسبب ما جـرى في الماضي من سلب ونهب أثناء عملية الاستعمار والاغتصاب المتواصل بواسطة الاستغلال الرأسمالي على المستويين القومي والدولي؛ لقد كان التخلف من صـنع التنمية. فمن خلال تبنيهم وجهة النظر التي قصدوا معارضتها على نحو غير نقدي أعطى نقدهم الكفء لغموض مروجي التنمية الغربيين ونفاقهم طابعًا خبيثًـا لقـوة المجاز المستعمِرة. (قال ماركس ذات مرة كيف يمكن تجاهل "الحقيقة التي لا شـك فيها التي تقول إن الهند يربطها في النير الإنجليزي على وجه الدقة الجيش الهندي الذي تدعمه الهند؟").

تبين مناقشة أصل التخلف أو مسبباته الحالية إلى أي مدى يُعترف بأنه شيء حقيقي وملموس ويمكن قياسه وتعريفه؛ فهو ظاهرة يمكن أن يكون أصلها وأساليبها موضوعًا للبحث. وتحدد الكلمة تصورًا ما. ويصبح هذا بدوره موضوعًا وحقيقـة. ولا يبدو أن هناك من يشك في أن المفهوم لا يوحي بالظواهر الحقيقيـة. فهـم لا يدركون أنه صفة مقارنة قاعدتها التي ترتكز عليها هي الافتراض الغربي إلى حـد كبير، ولكنه غير مقبول ولا يمكن توضيحه، لتوحُـد العـالم وتجانـسه وتطـوره

الخطي. وهو يكشف تزييف الواقع الذي جرى من خلال تقطيع أوصال كلية العمليات المترابطة التي تشكل واقع العالم والاستعاضة عنها بإحدى شظاياها المعزولة عما سواها باعتبارها نقطة مرجعية.[٦]

التضخم المفاهيمي

ازدادت التنمية، التي عانت من أكبر التحولات مأساوية وضخامة في التاريخ على يدي ترومان، افتقارًا على أيدي مروجيها الأوائل الذين اختزلوها إلى **التنمية الاقتصادية**. فقد رأى هؤلاء أن التنمية تتكون فحسب من زيادة دخل الفرد في المناطق المتخلفة اقتصاديًا. وكان ذلك هو الهدف الذي اقترحه ليويس عام ١٩٤٤ وأقحمه ميثاق الأمم المتحدة في عام ١٩٤٧.

تعكس صياغة ليويس في عام ١٩٥٥ "تجب الإشارة أولاً إلى أن موضوعنا هو النمو، وليس التوزيع"[٧] تأكيد التيار السائد على النمو الاقتصادي الذي ساد ميدان التفكير التنموي كله. وكتب پول باران في عام ١٩٥٧، وكان حتى ذلك الحين اقتصادي التنمية الأكثر أهمية بين اليساريين، عن الاقتصاد السياسي **للنمو** وعرّف النمو أو التنمية بأنه زيادة في نصيب الفرد من السلع المادية.[٨] وقدم والتر روستو، الذي كان له أثر فعال على التفكير المؤسسي والجمهور، "البيان غير الشيوعي" الخاص به في عام ١٩٦٠ باعتباره وصفًا لمراحل النمو الاقتصادي، مفترضًا أن هذا المتغير الوحيد يمكنه تمييز مجتمع بكامله.[٩] وكان كلاهما، بطبيعة الحال، يتناول ما يزيد كثيرًا على النمو الاقتصادي قصير النظر، غير أن تركيزهما عكس روح العصر ... وبيت القصيد.[١٠]

لم يكن ذلك التوجه تقليلاً من شأن النتائج الاجتماعية للنمو الاقتصادي السريع أو إهمالاً للواقع الاجتماعي. وقد أثار "تقرير الواقع الاجتماعي" الأول الذي نُشر في عام ١٩٥٢ اهتمامًا غير عادي داخل مؤسسات الأمم المتحدة وخارجها.

وركز التقرير على وصف "الظروف الاجتماعية القائمة" وتناول بـرامج تحـسينها على نحو عارض. غير أن مؤيدي تلك البرامج وجدوا فيها إلهامًا ودعمًا لاهتمامهم بالإجراءات المباشرة للحد من الفقر. وكشأن كثيرين غيرهم، كان هؤلاء يحـاولون أن يوجدوا في البلدان "المتخلفة" الخدمات الاجتماعية الأساسية و"المهن الراعيـة" الموجودة في البلدان المتقدمة. إلا أن تلك الاهتمامات البراجماتية، وكذلك الـرؤى المتعمقة النظرية السابقة التي تتجاوز الرؤية الدوجماتية للمحدّدات الكمية، غطـى عليها الانشغال العام بأكبر قدر من التصنيع والنمو وإجمالي الدخل القـومي الـذي ساد في الخمسينيات. لقد ساد التفاؤل؛ فطبقًا للمؤشـرات الإحـصائية والتقـارير الرسمية، كان الوضع الاجتماعي والبرامج الاجتماعيـة لتلـك البلـدان تتحـسن باستمرار. ولم يكن ذلك التقدم، طبقًا للحكمة التقليدية، سوى النتيجة الطبيعية لنمـو إجمالي الناتج القومي السريع.

لم يقضِ هذا التطور علـى الخـلاف المتـوطن بـين المحـدّدات الكميـة واختصاصيي الخدمة الاجتماعية. وقد وثقته بـشكل عـارض **تقاريـر** الوضـع الاجتماعي التي أعدتها الأمم المتحدة على نحـو دوري. وظهـر تعبيـر "التنميـة الاجتماعية"، الذي طرحته **التقاريـر** ببطء، بدون تعريف باعتباره مقابلاً غامـضًا لـ"التنمية الاقتصادية" وكبديل لفكرة "الوضع الاجتماعي" الاستاتيكية. وفُهِمت صفتا "الاجتماعية" و"الاقتصادية" على أنهما واقعان مميزان. وأصبحت فكرة "الموازنـة" بين هذين "الجانبين" أمنية في البداية ثم خضعت بعد ذلك للبحث المنظم. وأوصـى المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة في عام ١٩٦٢ بدمج جـانبي التنمية معًا. وفي العام نفسه أكدت **مقترحات العمل** الخاصة بعقـد الأمـم المتحـدة الأول للتنمية (١٩٦٠-١٩٧٠) على أن:

مشكلة البلدان المتخلفة ليست النمو فحسب، بل التنمية ... فالتنمية هي النمو زائد التغيير. والتغيير بدوره اجتماعي وثقافي وكذلك اقتصادي، وهو كيفي مثلمـا هو كمي ... ولابد أن يكون المفهوم الأساسي هو نوعية حياة الناس المحسَّنة.[١١]

كان إنشاء معهد أبحاث الأمم المتحدة للتنمية الاجتماعية في عام ١٩٦٣ في حد ذاته توضيحًا لاهتمامات تلك الفترة. واعترف قرار آخر للمجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة في عام ١٩٦٦ بالاعتماد المتبادل بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية والحاجة إلى التخطيط الاقتصادي والاجتماعي المنسّق.

بالرغم من هذا التغيير التدريجي، ظل فهم التنمية خلال عقد الأمم المتحدة الأول للتنمية على أنه سبيل للنمو الاقتصادي قابل للتحديد يمر خلال مراحل عديدة، وكان "الدمج" كلمة السر التي تربط الجانب الاجتماعي بالجانب الاقتصادي. وفي ستينيات القرن العشرين، وكما اعترف معهد الأمم المتحدة لبحوث التنمية الاجتماعية فيما بعد، فقد كانت التنمية الاجتماعية "يُنظر إليها من ناحية على أنها شرط مسبق للنمو الاقتصادي ومن ناحية أخرى على أنها مبرر أخلاقي له وللتضحيات التي يوحي بها".[١٢]

ومع ذلك ففي نهاية العقد أسهمت عوامل عديدة في الحد من التفاؤل بشأن النمو الاقتصادي؛ فقد كانت عيوب السياسات والعمليات القائمة أكثر وضوحًا مما كانت عليه في بداية العقد، واتسعت الصفات التي تتطلب الدمج، وبات من الواضح أن النمو السريع صاحبته تفاوتات متزايدة. وفي ذلك الحين كان الاقتصاديون أكثر ميلاً إلى الاعتراف بالجوانب الاجتماعية باعتبارها "عوائق اجتماعية". وهذا هو الدليل القياسي الذي ساد الدوائر الرسمية:

حقيقة أن التنمية إما تخلِّف وراءها مناطق كبيرة من الفقر والركود والتهميش والاستبعاد الفعلي من التقدم الاجتماعي والاقتصادي، أو تخلق تلك الأمور بطريقة أو بأخرى، أمر من شدة الوضوح بحيث لا يمكن إغفالها.[١٣]

من الناحية المفاهيمية كانت هناك ثورة عامة على تقييد التعريفات الاقتصادية للتنمية بحصر أهدافها في مؤشرات كمية غير ذات صلة بصورة أو بأخرى. وطرح روبرت س. مكنمارا رئيس البنك الدولي السؤال بوضوح في عام

١٩٧٠. فبعد الاعتراف بأن معدل النمو المرتفع لم يُحْدِث التقدم المُرضي في التنمية خلال العقد الأول، أصر مكنمارا على ضرورة أن تشهد السبعينيات ما يزيد على مقاييس النمو الاقتصادية الإجمالية.[١٤] غير أن "خلع إجمالي الناتج القومي" كما أُطلق على تلك الحملة حينذاك، لم يقطع شوطًا بعيدًا؛ إذ لم يكن بالإمكان التوصل إلى اتفاق دولي أو أكاديمي بشأن أي تعريف آخر.

بينما بحث العقد الأول الجانبين الاجتماعي والاقتصادي للتنمية منفصلين، تولى العقد الثاني دمجهما. وكان لابد من صياغة نموذج جديد، وهو نموذج الدمج، بعد الاعتراف بضرورة تفاعل الموارد المادية، والعمليات التقنية، والجوانب الاقتصادية، والتغير الاجتماعي. وقد دعت "استراتيجية التنمية الدولية" في ٢٤ أكتوبر عام ١٩٧٠ إلى استراتيجية عالمية تقوم على العمل المشترك والمركز في كل مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية. غير أن نقطة التحول لم تكن في الاستراتيجية وإنما في قرار الأمم المتحدة المتزامن معها تقريبًا والخاص بإقامة مشروع تحديد مقاربة موحدة للتنمية والتخطيط، "وهو ما سوف يدمج المكونات الاقتصادية والاجتماعية معًا دمجًا تامًا عند صياغة السياسات والبرامج". وسوف يشمل ذلك المكونات المقصود بها:

١) عدم ترك قطاع من السكان خارج مجال التغيير والتنمية.

٢) التأثير على التغيير الهيكلي الذي يؤيد التنمية القومية ويفعّل كل قطاعات السكان كي تشارك في عملية التنمية.

٣) استهداف التكافؤ الاجتماعي، بما في ذلك تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة داخل الدولة.

٤) إعطاء أولوية متقدمة لتنمية القدرات البشرية ... وتوفير فرص العمل وتلبية احتياجات الأطفال.[١٥]

وهكذا بدأ السعي من أجل مقاربة موحدة لتحليل التنمية وتخطيطها ما بدا في الوقت نفسه مسعى من أجل الاندماج العابر للقطاعات والمسافات والأقاليم، ومن أجل "التنمية التشاركية". وكان ذلك، باعتباره مسعى للأمم المتحدة، مشروعًا محبطًا لم يعش طويلاً. وكانت نتائجه مثيرة للجدل ومحبطة. وواجه نقده لأفكار وأساليب التنمية الاقتصادية السائدة قدرًا كبيرًا من المقاومة. وحكم عليه فشله في إيجاد أشكال بسيطة من العلاج الكلي إلى زواله السريع. إلا أن المشروع احتضن معظم الأفكار والشعارات وحرّك جدل التنمية خلال السنوات التي أعقبت ذلك.

الواقع أن العقد الثاني، الذي بدأ بالاهتمام بمقاربة موحدة، سار في اتجاه معاكس؛ فقد وُضعت "المشاكل الكبرى"، كالبيئة والسكان والجوع والنساء والمأوى والتوظيف، على التوالي في مقدمة الصورة. وقد اتبعت كل "مشكلة" خط سير مستقل لبعض الوقت، مما أدى إلى تركيز الانتباه العام والمؤسسي عليها. وفي وقت لاحق اتضحت العلاقة المعقدة بين كل "مشكلة" وسائر المشكلات وبدأت ممارسة التوحيد المناسبة لمقتضى حالها، مع وضع إحدى "المشكلات" في مركز العملية. وكانت المشكلات المرشحة للتوحيد باستمرار موضع نزاع ناشئ عن الجدل القديم بشأن الأولويات والنزاعات اليومية بين الجهات البيروقراطية حول الحفاظ على الموارد وتوزيعها.

استمر السعي للوصول إلى مبدأ موحّد في ميدان مختلف. ففي عام ١٩٧٤ أكد إعلان كوكويوك أن الغرض من التنمية "ينبغي ألا يكون تنمية الأشياء، بل تنمية الإنسان". وأضاف الإعلان أن "أية عملية نمو لا تؤدي إلى تلبية [الاحتياجات الأساسية] ـ أو حتى تعوق تلبيتها فيما هو أسوأ من ذلك ـ صورة مشوهة لفكرة التنمية. وركز الإعلان كذلك على الحاجة إلى التنوع و"إلى سلوك طرق مختلفة عديدة إلى التنمية"، وكذلك هدف الاعتماد على النفس ومطلب "التغييرات الاقتصادية" والاجتماعية والسياسية الأساسية".[١٦] وجرى توسيع بعض تلك الأفكار في مقترحات مؤسسة داج همرشولد التي اقترحت في عام ١٩٧٥ **تنمية**

أخـــرى،[١٧] وخاصةً عند البحث عن التنمية التي تركز على البشر. واتباعًا ليوهان جالتونج، الذي يرى أن التنمية لابد أن تكون "تنمية الناس"، حكـــم الخبـــراء بـــأن الإنسان ينبغي أن يكون صاحب الأثر الأكبر في عملية التنمية وأن هذه ينبغـــي أن تكون، كما تصر منظمة اليونيسكو، تنمية متكامـــلة؛ أي "عملية متعددة العلاقـــات تشمل كل جوانب حياة أية جماعة، وكل جوانب علاقاتها مع العالم الخارجي، وكل جوانب وعيها".[١٨]

في عام ١٩٧٥، طالبت الجلسة الخاصة السابعة للجمعيـــة العامـــة للأمـــم المتحدة بمقاربة أكثر فاعلية من تلك الخاصة باستراتيجية التنمية الدولية (التي تبنتها في عام ١٩٧٠) من أجل تحقيق الأهداف الاجتماعية للتنمية. وقدم مؤتمر التـــشغيل وتوزيع الدخل والتقدم الاجتماعي الذي نظمته منظمة العمل الدولية في يونيو مـــن عام ١٩٧٦ حلاً لذلك، وهو مقاربة الاحتياجات الأساسية التي "تهدف إلى تحقيـــق حد أدنى معيَّن من مستوى المعيشة قبل نهاية القرن".[١٩]

اعترفت إحدى الوثائق الداعمة للمقاربة صراحةً بأن التنمية لن تقضي على الجوع والبؤس، بل إنها على العكس من ذلك سوف تجعل بكل تأكيـــد مـــستويات "الفقر المطلق" عند خُمس، وربما خُمسي، السكان أشد سوءًا. واقترحـــت المقاربـــة فكرة التعامل مباشرةً مع مهمة تلبية تلك الحاجات بدلاً من توقع تلبيتها نتيجة لعملية التنمية. وشاع ذلك المقترح طوال عامين أو ثلاثة أعوام. ووجد البنك الدولي أنـــه على قدر كبير من الجاذبية، حيث بدا تكملة طبيعية لتجاربه الخاصة بـــ"الجماعات المستهدفة" التي بدأت في عام ١٩٧٣ عندما كان تركيز استراتيجية التنميـــة علـــى فقراء الريف وصغار المزارعين. كما روج الكثيـــر مـــن الحكومـــات والخبـــراء للمقاربة. وكانت تتمتع بمزية عرض "قابلية التطبيق العالمية"، بينمـــا كانـــت فـــي الوقت ذاته نسبية على نحو يكفي لأن "تخص بلدًا بعينه". وفي عام ١٩٧٦ حـــددت تلبية الاحتياجات الأساسية لسكان كل بلد النسبة الأولى والأساسية من برنامج عمل

المؤتمر العالمي الثلاثي للتشغيل وتوزيع الدخل والتقدم الاجتماعي والتقسيم الدولي للعمل.

ومن جانبهم، روَّج خبراء اليونيسكو لمفهوم **التنمية المحلية**. ولاقى هذا المفهوم قبولاً فاق كل ما عداه لبعض الوقت. وبدا من الواضح أنه مفهوم غير تقليدي، حيث كان يتناقض على نحو واضح مع الحكمة التقليدية. وبما أن فرضية التنمية المحلية نشأت عن نقد متحمس لفرضية التنمية "على مراحل" (روستو)، فقد رفضت ضرورة أو إمكانية ــ ناهيك عن مناسبة ــ المحاكاة الآلية للمجتمعات الصناعية. إذ اقترحت بدلاً من ذلك مراعاة خصوصيات كل دولة. غير أن ما لم يُعترف به إلى حد كبير هو أن هذا الاعتبار المعقول يؤدي إلى طريق مسدود في نظرية التنمية وتطبيقها، ذلك أنها تحتوي على تناقض في المصطلحات. فإذا كان الدافع محليًّا بالفعل، أي إذا كانت المبادرات صادرة بالفعل عن الثقافات المتنوعة وأنظمتها وقيمها المختلفة، فلن يكون هناك ما يجعلنا نعتقد أنه سوف تنشأ عن ذلك تنمية بالضرورة ــ بغض النظر عن كيفية تعريفها ــ أو حتى دافع يؤدي إلى ذلك الاتجاه. ولو اتُّبِع هذا المفهوم على الوجه الصحيح فسوف يؤدي إلى القضاء على فكرة التنمية ذاتها، بعد إدراك استحالة فرض نموذج ثقافي أوحد على العالم كله ــ كما اعترف على نحو مناسب مؤتمر لخبراء اليونيسكو في عام ١٩٧٨.

أُطلِق على العقد الثاني من الثمانينيات "عقد التنمية الضائع". فبالرغم من الألعاب النارية الخاصة بالنمور الآسيوية الأربعة، كان التشاؤم يسود. إذ كانت "عملية التكيف" تعني بالنسبة للعديد من البلدان التخلي عن معظم المنجزات السابقة أو تفكيكها باسم التنمية. وبحلول عام ١٩٨٥ بدا أن عصر ما بعد التنمية وشيك.[٢٠]

وعلى النقيض من ذلك شهدت التسعينيات ميلاد أخلاق تنمية جديدة. ويتبع ذلك خطين مميزين على نحو واضح. فهي في الشمال تدعو إلى **إعادة التنمية**، أي إلى أن يعاد تنمية ما أسيئت تنميته أو بات غير مساير للعصر في الوقت الراهن. وفي الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، وفي إسبانيا كما في سويسرا أو

النمسا أو بولندا أو بريطانيا، تجتذب الرأي العام السرعة والظروف التي يمكن أن يجري بها تدمير أو تفكيك أو تصدير أو استبدال ما سبق تنميته (الطب المؤمم، أو محطات توليد الطاقة النووية، أو إنتاج الصلب، أو تصنيع ما قبل الرقائق متناهية الصغر، أو المصانع الملوّثة، أو المبيدات الحشرية السامة).

وفي الجنوب تتطلب إعادة التنمية كذلك تفكيك ما خلفته "عملية التكيف" التي جرت في الثمانينيات لإفساح المجال للبقايا القادمة من الشمال (النفايات النووية، والمصانع التي عفا عليها الزمن أو الملوّثة، والسلع غير القابلة للبيع أو المحظورة...) والماكيلادوراس[*]، تلك المصانع الزائفة والمتشظية والمؤقتة التي سوف يبقيها الشمال تعمل خلال الفترة الانتقالية. ويجبر الانشغال بالتنافس، خوفاً من الخروج من السباق، على قبول تدمير قطاعات بكاملها مما "جرت تنميته" على مدى الثلاثين سنة الماضية. ورغم التضحية بتلك القطاعات على مذبح إعادة التنمية، فسوف يجري حشرها في الخطط الانتقالية المتسقة مع طلب السوق العالمية.

ومع ذلك فإن تركيز إعادة التنمية في الجنوب لن يكون على تلك المشروعات الموجودة في صورة جيوب تكنولوجية واجتماعية سياسية. بل توحي إعادة التنمية بالاستعمار الاقتصادي لما يسمى القطاع غير الرسمي. وباسم التحديث وتحت راية الحرب على الفقر ــ كما هو باستمرار تحريض للأجراء ضد الفقراء،

---

* ترمز كلمة maquiladoras إلى المصانع الأمريكية والأوروبية والآسيوية (أكثر من ٣٠٠٠) التي تعمل على الجانب المكسيكي من الحدود الأمريكية ــ المكسيكية، مستفيدة من التراخي في تطبيق الشروط البيئية والصحية المهنية المعتمدة في المكسيك ومن انخفاض الأجور وعدم تأمين العناية الصحية والاجتماعية للعاملين فيها، وخاصة أن أغلبيتهم من النساء. وقد عممت هذه اللفظة لتشمل نشاط الشركات العالمية التي لا تتوانى عن تصدير الصناعات والمواد والنفايات الخطرة إلى الدول النامية والفقيرة عند ازدياد الشروط البيئية والصحية في دول المصدر، مستفيدة من تراخي أو انعدام هذه الشروط في الدول الفقيرة، وضاربة عرض الحائط بالعديد من المواثيق الدولية والقوانين الوطنية. وهي توظف لهذا الغرض الكثير من إمكاناتها المادية والعلمية للترويج لها كمنتجات صحية ورخيصة الثمن تلائم الوضع الاقتصادي لشعوب الدول النامية. فمادة الأسبيستوس مثلاً محظورة في الولايات المتحدة ومعظم الدول الأوروبية، بينما استخدامها يرتفع في الصين وإندونيسيا وفييتنام وتايلاند والفيليبين. كذلك هناك أنواع عديدة من المبيدات المحظورة في الدول الغربية التي ما زالت تستخدم في الدول النامية. (المترجم)

وليس حربًا ضد الفقر نفسه ـ تنطوي إعادة التنمية في الجنوب على شن الهجوم النهائي والحاسم ضد المقاومة المنظمة للتنمية والاقتصاد.

من الناحية المفاهيمية والسياسية، تتخذ إعادة التنمية الآن شكل **التنمية المستدامة** من أجل "مستقبلنا المشترك"، كما وصفتها لجنة برونتلاند. وكبديل لذلك يجري الترويج لها بهمة ونشاط على أنها إعادة تنمية ديمقراطية وصديقة للبيئة، بالنسبة لهؤلاء الذين يفترضون أن النضال ضد الشيوعية، وهي لازمة كلام ترومان، قد انتهى. ولكن التنمية المستدامة جرى تصورها بشكل واضح في تفسير التيار السائد على أنها استراتيجية استدامة "التنمية"، وليس دعم انتعاش وبقاء حياة طبيعية واجتماعية على قدر لا نهائي من التنوع.

شهد العقد الحالي ميلاد ممارسة بيروقراطية جديدة لإطالة عمر التنمية. فقد نشر برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في عام ١٩٩٠ **تقرير التنمية البشرية** الأول.[٢١] ومن الواضح أن هذا يتبع خطوات المحدِّدات الكمية، بينما يولي الاهتمام المناسب لجهود معهد الأمم المتحدة لبحوث التنمية الاجتماعية الخاصة بقياس وتحليل التنمية الاجتماعية الاقتصادية، ولتراث من **التقارير** عن الوضع الاجتماعي العالمي.

واتباعًا لهذا التقرير الجديد، حولوا "التنمية البشرية" إلى عملية ومستوى للإنجاز. وهي بصفتها عملية "تضخيم للاختيارات البشرية ذات الصلة". وهي كمستوى للإنجاز "الحد المقارَن دوليًا الذي يمكن لتلك الاختيارات ذات الصلة بلوغه في مجتمعات بعينها". وأوجد مؤلفو التقرير طرقًا ملائمة إلى حد كبير للتغلب على التحديات التقليدية الخاصة بالتحديد الكمي والمقارنات الدولية، وكذلك الألغاز المفاهيمية الخاصة بمسعاهم. وهم يقدمون التنمية البشرية من خلال "مستوى الحرمان المقارن دوليًا"، وهو ما يحدد مقدار بُعْد البلدان الأخرى عن الحالة القومية الأكثر نجاحًا. وأكثر أهداف التقرير طموحًا هو إنتاج **مؤشر التنمية البشرية** الذي "يجمع المستوى العالمي للتنمية البشرية في ١٣٠ بلدًا على مقياس

رقمي". والطريقة هي تجميع الحرمان من متوسط العمر، والحرمان من معرفة الكبار للقراءة والكتابة، والحرمان من نصيب الفرد من إجمالي الناتج القومي. ويتضمن التقرير كذلك تحليلاً للظروف الاجتماعية القائمة في تلك البلدان في الفترة ما بين ١٩٦٠ و١٩٨٨، بعد جمع البيانات الخاصة بمجموعة كبيرة من المتغيرات ومجموعة من التوقعات، مع عرض "الأهداف الاجتماعية القابلة للتحقيق" كي يتم إنجازها بحلول عام ٢٠٠٠.

تبنّي مقياس نصيب الفرد من إجمالي الناتج القومي بالسعر الحقيقي للدولار أمر لا يفتقر إلى الشجاعة! فقد اعتقد مؤلفو التقرير أن متوسط العمر الطويل، بالإضافة إلى معرفة القراءة والكتابة بشكل عام، ليسا كافيين لمنح الإنسان مساحة معقولة من الاختيار إذا كان محرومًا في الوقت ذاته من الحصول على الموارد لتلبية احتياجاته المادية. غير أن قياس تلبية الاحتياجات المادية تكتنفه بعض الصعوبات؛ وقد اعترف التقرير بتلك الصعوبات واختار حلاً بسيطًا لها، وهو التحسين التقني للمقياس العالمي القديم الجيد، أي إجمالي الناتج القومي.

توسيع سلطة الندرة

خلال القرن التاسع عشر، وقبل ذلك بكثير في أوروبا، كان البناء الاجتماعي للتنمية مقرونًا بمشروع سياسي؛ وهو استئصال المجال المستقل، أي المجال الاقتصادي، من المجتمع والثقافة ووضعه في مركز السياسة والأخلاق. وكان التحول الوحشي والعنيف، الذي اكتمل في أوروبا أولاً، يرتبط باستمرار بالهيمنة الاستعمارية في سائر أنحاء العالم. وكان إضفاء الصبغة الاقتصادية والاستعمار صنوين. وما نجح ترومان في عمله كان تحرير المجال الاقتصادي من الدلالات السلبية التي تراكمت على مدى قرنين، حيث فصل التنمية عن الاستعمار. وقال ترومان إنه لن يكون هناك وجود لـ"الإمبريالية القديمة". ولو عدنا بالنظر إلى الوراء لأمكننا رؤية أن التركيز على النمو الاقتصادي الخاص بخبراء التنمية ما

بعد الترومانيين الأوائل لم يكن التفافًا أو تفسيرًا خاطئًا لاقتراح ترومان، بل كان تعبيرًا عن جوهره.

ويسعى علم الاقتصاد باعتباره بناءً مفاهيميًا لإخضاع كل شكل آخر من أشكال التفاعل في كل مجتمع يغزوه لحكمه وإدراجه ضمن منطقه. والتاريخ الاقتصادي باعتباره مشروعًا يتبناه البعض باعتباره مشروعهم هو قصة للغزو والهيمنة. وبالإضافة إلى كونه التطور اللطيف الذي صوره الآباء المؤسسون للاقتصاد، فإن ظهور المجتمع الاقتصادي قصة من قصص العنف والتدمير التي غالبًا ما تتبنى طابع الإبادة الجماعية. ولذلك فليس مستغربًا كثيرًا أن ظهرت المقاومة في كل مكان.

يتطلب ترسيخ القيمة الاقتصادية التقليل من قدر كل أشكال الوجود الاجتماعية الأخرى.[٢٢] وبخس القيمة يمسخ المهارات إلى نقائص، والأرض المشاع إلى موارد، والرجال والنساء إلى عمالة مسلعة، والتراث إلى عبء، والحكمة إلى جهل، والاستقلال إلى تبعية. إنه يمسخ أنشطة الناس المستقلة التي تجسد الحاجات والآمال والتفاعلات فيما بينهم، ومع البيئة، إلى حاجات تتطلب تلبيتها وساطة السوق.

لم يكن الفرد الذي لا حول له ولا قوة، الذي يصبح بقاؤه في الوقت الراهن معتمدًا بالضرورة على السوق، من اختراع علماء الاقتصاد؛ كما أنه لم يولد مع آدم وحواء، كما يؤكدون. إنه خلق تاريخي. فقد خلقه المشروع الاقتصادي الذي يعيد تصميم البشرية. والواقع أن مسخ الرجال والنساء المستقلين إلى "إنسان اقتصادي" عديم القيمة شرط لظهور المجتمع الاقتصادي، وهو الشرط الذي يجب تجديده وإعادة تأكيده وتعميقه باستمرار كي يستمر الحكم الاقتصادي. والتقليل من القدر هو سر القيمة الاقتصادية، ولا يمكن خلقه إلا بالعنف وفي مواجهة المقاومة المستمرة.

لا يعترف علم الاقتصاد بأية حدود لتطبيقه. وتقوم هذه الحجة على افتراض أنه لا يخلو مجتمع من "المشكلة الاقتصادية"، وهو ما يطلقه علماء الاقتصاد على تعريفهم للواقع الاجتماعي. وهم يعترفون بفخر بأن فرع معرفتهم، باعتباره علمًا، كان اختراعًا. وهم يحبون تتبع جذوره في الماضي البعيد مستغلين أرسطو وقلقه بشأن القيمة باعتباره نموذجًا يوضح الأمر. غير أنهم ينظرون إلى ذلك الفهم المتعمق القديم على أنه مجرد تلميحات تبشر بمقدم قديسي العلوم الرعاة، هؤلاء الذين اكتشفوا الاقتصاد في القرن الثامن عشر.

بالطبع لم يخترع علماء الاقتصاد أنماط السلوك الجديدة التي ظهرت مع المجتمع الاقتصادي من خلال خلق السوق الحديثة. إلا أن الآباء المؤسسين للعلم استطاعوا تقنين ملاحظاتهم في شكل يتناسب مع طموحات المصالح الناشئة؛ فقد قدموا أساسًا "علميًّا" للمشروع السياسي للطبقة الجديدة. وعندما "استقبل" الجمهور ذلك الشكل على أنه حقيقة واستوعبه في لغته المشتركة كان من الممكن تحويل التصورات الشائعة من الداخل بتغيير معنى الكلمات والافتراضات التي كانت موجودة من قبل.

رأي الآباء المؤسسون لعلم الاقتصاد في الندرة حجر الزاوية بالنسبة لبنائهم النظري. وقد ميز الاكتشاف العلم للأبد. فبناء علم الاقتصاد كله يقوم على فرضية الندرة التي يُفترض أنها شرط عام للحياة الاجتماعية. بل استطاع علماء الاقتصاد تحويل الاكتشاف إلى انحياز شائع، أي بديهية شديدة الوضوح بالنسبة للكل. وقد غُمِر "الحس العام" في طريقة التفكير الاقتصادية على نحو جعل أية حقائق عن الحياة متناقضة معه لا تبدو كافية لإثارة التفكير النقدي بشأن طابعه.

تدل الندرة على النقص والقلة والتقييد والحاجة وعدم الكفاية، بل والتقشف. وبما أن كل هذه الدلالات تشير إلى الظروف التي تظهر في كل مكان وفي كل زمان تختلط الآن مع الدلالات الاقتصادية للكلمة، باعتبارها مصطلحًا فنيًّا، فإن التحيز الشائع بشأن عمومية علم الاقتصاد، ومعه فرضية الندرة الخاصة به، يجرى تعزيزه باستمرار.

ما لا يُفهم جيدًا هو أن "قانون الندرة" الذي صاغة علماء الاقتصاد ويظهر حاليًا في كل كتاب دراسي لا يشير مباشرةً إلى الأوضاع المشتركة التي تدل عليها الكلمة. فالنقص المفاجئ في الهواء النقي أثناء الحريق ليس ندرة هواء بالمعنى الاقتصادي. وكذلك الحال بالنسبة للتقشف الذي يفرضه الراهب على نفسه، أو عدم كفاية قوة التحمل لدى الملاكم، أو ندرة إحدى الزهور، أو الاحتياطي الأخير من القمح الذي ذكره الفرعون فيما يُعرف بأول إشارة تاريخية للجوع.

صاغ علماء الاقتصاد "قانون الندرة" للدلالة على الافتراض الفني بأن حاجات الإنسان كبيرة، ناهيك عن كونها غير محدودة، بينما وسائله محدودة ولكنها قابلة للتحسين. ويوحي الافتراض بأن هناك اختيارات بشأن توزيع الوسائل (الموارد). وتعرَّف هذه "الحقيقة" كأحسن ما يكون بـ "المشكلة الاقتصادية" التي يقترح علماء الاقتصاد "الحل" الخاص بها من خلال السوق أو التخطيط. بل إن التصور الشائع، وخاصةً في الأجزاء الشمالية من العالم تشترك في هذا المدلول الفني لكلمة ندرة، حيث يفترض أنها بديهية جلية. غير أن كلية هذا الافتراض هي ما لم يعد بالإمكان الدفاع عنه.

قبل بضع سنوات من الكلمة التي ألقاها ترومان قبيل الحرب، نشر كارل بولاني كتابه *The Great Transformation*.[٢٣] واقتناعًا بأن الحتمية الاقتصادية ظاهرة تعود للقرن التاسع عشر، وأن نظام السوق شوه رؤيتنا للإنسان والمجتمع، وأن هذه الرؤى المشوهة تمثل واحدة من العقبات الرئيسية التي تمنع حل مشاكل حضارتنا،[٢٤] وثَّق بولاني التاريخ الاقتصادي لأوروبا باعتباره تاريخًا لخلق الاقتصاد كمجال مستقل منفصل عن بقية المجتمع. وقد أوضح أن السوق القومية لم تظهر باعتبارها التحرير التدريجي والفوري للمجال الاقتصادي من السيطرة الحكومية، بل على العكس من ذلك كانت السوق نتيجة للتدخل الواعي والعنيف في كثير من الأحيان من جانب الحكومة. وفي السنوات التالية، وضع بولاني أسس التاريخ الاقتصادى المقارن.

ومن بعده، سار آخرون كثيرون علـى خطـاه، حيـث اختزلـوا التـاريخ الاقتصادي في مجرد فصل من فصول تاريخ الأفكار. وأوضـح لـويس دومـون وآخرون أن اكتشاف الاقتصاد من خلال اختراع علم الاقتصاد كان في واقع الأمر عملية بناء اجتماعي للأفكار والمفاهيم.[٢٥] ولم تكن "القوانين" الاقتصادية الخاصـة بعلماء الاقتصاد الكلاسيكيين سوى اختراعـات مـدمرة حولـت أنمـاط الـسلوك الاجتماعي الملاحظة حديثًا، وجرى تبينها مع ظهور المجتمع الاقتـصادي، إلـى بديهيات قُصِد بها تنفيذ مشروع اقتـصادي جديـد. وافتـراض الوجـود الـسابق لـ"القوانين" و"الحقائق" الاقتصادية التي فسرها علماء الاقتصاد لا يمكن الدفاع عنه عندما يواجَه بما نعرفه الآن عن المجتمعات والثقافات القديمة، بل بما لا نزال نراه في بعض أنحاء العالم.

قدم مارشال سالينز وبيير كلاستر وآخرون روايات مفصلة وموثقة توثيقًـا جيدًا للثقافات التي تحكم فيها الافتراضات غير الاقتصادية الحياة، وهـي تـرفض افتراض الندرة حين يظهر بينها.[٢٦] ويجد الرجال والنساء الذين نـراهم الآن علـى هوامش العالم الاقتصادي، أو من يسمون بالمهمشين، الدعم في التـراث حيـث لا يزالون يتحدون الافتراضات الاقتصادية في كل من النظرية والتطبيق. وفي أنحـاء العالم كافةً تحاول توصيفات مجموعة جديدة كاملة هذه الشعوب العثور على مكان على رفوف المكتبات، غير أنها لا تتناسب مع أي من التصنيفات الاجتماعية التـي أفسدتها رؤى علماء الاقتصاد.

الأرض المشـاع الجديدة

ليس الكفاح من أجل تقييد المجال الاقتصادي، بالنسبة للإنسان العـادي فـي الهوامش أو أغلبية الناس على الأرض، رد فعل آلي للغزو الاقتصادي في حياتهم. فهم ليسوا محطمي آلات. بل إنهم يرون مقاومتهم على أنها إعـادة تـشكيل بنـاء

لأشكال التفاعل الاجتماعي الأساسية، من أجل تحرير أنفسهم من أغلالهم الاقتصادية. وقد خلقوا بذلك في أحيائهم وقراهم أرضًا مشاعًا جديدة تسمح لهم بالعيش طبقًا لشروطهم هم.

في هذه الأرض المشاع الجديدة هناك أشكال من التفاعل الاجتماعي التي ظهرت في فترة ما بعد الحرب فقط. ومازال الناس في تلك الفضاءات الجديدة ورثة مجموعة متنوعة من المشاعات والمجتمعات، بل ثقافات بكاملها دمرها الشكل الصناعي الاقتصادي للتفاعل الاجتماعي. وبعد انقراض نظم المعيشة الخاصة بهم حاولوا تبني أنماط مختلفة من التكيف مع الشكل الصناعي. وكان فشل كل من المجتمع الصناعي وبقايا الأشكال التقليدية للتفاعل في التأثير على هذا التكيف شرطًا مسبقًا لهذه المخترعات الاجتماعية التي شجع ما يُسمى أزمة التنمية على المزيد من توطيدها وانتعاشها.

أصبح فك الارتباط مع المنطق الاقتصادي للسوق أو التخطيط هو نفسه شرط البقاء بالنسبة للأشخاص الذين على الهوامش. فهم مجبرون على قصر تفاعلهم الاقتصادي — المتكرر والكثيف بالنسبة للبعض — على مجالات خارج الفضاءات التي ينظمون فيها أنماط معيشتهم. وكانت تلك الفضاءات ملاذهم الأخير خلال حقبة التنمية. وبعد تجربة ما يعنيه العيش في المجتمع الصناعي ها هم الآن يحصون النِّعَم التي يجدونها في تلك الملاذات، بينما يعملون بنشاط في إعادة توليدها.

لقد أصبح ينقصهم المعلمون والمدارس مع المساواة بين التعليم والشهادات، اتباعًا للتعريف الاقتصادي للتعلم. والآن، وبعد إعادة غرس التعلم في الثقافة، أصبحت لديهم وفرة من إثراء معرفتهم باستمرار بمساعدة قليلة من الأصدقاء الذين يأتون لهم بالتجارب وأنواع العلاج من خارج تراثهم.

ومع المساواة بين الصحة والاعتماد على الخدمات الطبية، ها هم ينقصهم الأطباء والمراكز الصحية والمستشفيات والأدوية. والآن وبعد الاعتراف بالمكاسب الصحية باعتبارها قدرة مستقلة على التعامل مع البيئة، ها هم يعيدون توليد قدرتهم الشفائية، حيث يستفيدون من الحكمة التقليدية لمعالجيهم ومن ثراء القدرة الشفائية لبيئاتهم. ويتطلب هذا كذلك المساعدة الخارجية بقليل من المساعدة من أصدقائهم، عندما يتجاوز شيء ما قدرتهم أو مجالهم التقليدي.

وبعد المساواة بين الأكل والأنشطة التقنية الخاصة بالإنتاج والاستهلاك، المرتبطة بوساطة السوق أو الدولة، بات ينقصهم الدخل وعانوا من ندرة الغذاء. وهم الآن يعيدون توليد علاقاتهم مع أنفسهم والبيئة وإثراءها، حيث يعيدون تغذية حياتهم وأراضيهم. وهم قادرون باستمرار على التغلب بشكل جيد على أشكال النقص التي مازالت تؤثر فيهم ـــ نتيجة للوقت والجهد اللازمين لعلاج الضرر الذي أحدثته التنمية أو عجزهم المؤقت عن الهروب من التفاعلات الاقتصادية الضارة التي مازالوا مضطرين للإبقاء عليها. فليس من السهل على سبيل المثال الانسحاب من المحاصيل التجارية أو التخلي عن إدمان الائتمان أو المُدخلات الصناعية؛ غير أن إدخال المحاصيل البينية يساعد على إعادة توليد كل من الأرض والثقافة، بينما يوفر في الوقت نفسه تحسينًا في التغذية.

يشارك الفلاحون والجماعات الشعبية في المدن الأشخاصَ المضطرين لمغادرة المركز الاقتصادي العشرة آلاف حيلة التي تعلموها لتقييد الاقتصاد، أو للسخرية من المذهب الاقتصادي، أو إعادة توظيف وإعادة تشكيل التكنولوجيا الحديثة. وأدت "أزمة" الثمانينيات إلى إخراج أشخاص متعلمين بالفعل يعتمدون على الدخل والسوق من كشوف الأجور، وهم أشخاص يفتقرون إلى الوضع الاجتماعي الذي يمكنهم من البقاء اعتمادًا على أنفسهم. والآن تواجه الهوامش العمل الصعب الخاص بإعادة توطين هؤلاء الأشخاص. وتمثل العمليات تحديات

وتوترات كبيرة للجميع، غير أنها تتيح في الوقت ذاته فرصة لإعادة التوليد، بمجرد اكتشافهم لمقدار ما يمكن أن يقدمه كل منهم للآخر من عون.

يمنع المنطق الأساسي الخاص بالتفاعلات البشرية داخل المشاع الجديد الندرة من الظهور بينهم. فالأشخاص لا يفترضون أن هناك غايات غير محدودة؛ حيث إن غاياتهم لا تتجاوز الجانب الآخر لما لديهم من وسائل، أي تعبيرهم المباشر. فإذا كانت وسائلهم محدودة، مثلما هو الواقع، فلا يمكن أن تكون غاياتهم غير محدودة. وداخل الأرض المشاع الجديدة يتم تحديد الحاجات بأفعال تصف، الأنشطة المجسدة للحاجات والمهارات والتفاعلات مع الآخرين ومع البيئة. فالاحتياجات ليست منفصلة داخل "مجالات" مختلفة من الواقع؛ فالنواقص والتوقعات على جانب، وما يحققها على الجانب الآخر، ويتم الجمع بينها من خلال السوق أو التخطيط.

أحد أكثر أوجه إعادة التوليد التي يخلقها حاليًا الرجال والنساء العاديون في المشاع الجديد لفتًا للانتباه هو على وجه التحديد استعادة تعريفهم للاحتياجات التي فككتها التنمية أثناء التصور أو أثناء الممارسة. وهم يستعيدون طرق معيشتهم المستقلة من خلال تعزيز أشكال التفاعل المتأصلة في النسيج الاجتماعي وعن طريق تحطيم المبدأ الاقتصادي الخاص بتبادل الأكْفاء. كما أنهم يثرون الحياة اليومية ويحدون من أثر ومجال العمليات التجارية التي مازال عليهم الإبقاء عليها عن طريق إعادة تثبيت أو إعادة توليد أشكال التجارة العاملة خارج قواعد السوق أو التخطيط، ويحدون كذلك من تسليع وقتهم وثمار جهدهم.

لا يجد الفاعل الأساسي في الاقتصاد، وهو الإنسان الاقتصادي، حلولاً ممكنة لمواجهة "أزمة" التنمية، وهو كثيرًا ما يتفاعل مع الدمار والإنهاك، بل اليأس. وهو باستمرار ضحية للعبة السياسية الخاصة بالمطالب والوعود، أو اللعبة الاقتصادية الخاصة ببيع المستقبل بالحاضر، والتوقعات بالآمال. وفي المقابل، نجد أن الفاعل الأساسي في الأرض المشاع الجديدة، وهو الإنسان العادي، يقضي على

الندرة أو يحول دون وجودها بجهوده الخيالية لمواجهة مأزقه. فهو لا يبحث عما يزيد على الفراغات الحرة أو التأييد المحدود لمبادراته. وهو بإمكانه إدخالها ضمن التحالفات السياسية التي لها قدرة كبيرة على إعادة توجيه السياسات وتغيير الأساليب. وبدعم من التجارب الحديثة، يمكن للوعي الجديد الذي يخرج من الهوامش أن يوقظ الآخرين، مما يوسع تلك التحالفات في اتجاه النقطة الحرجة التي يصبح فيها انقلاب الهيمنة السياسية ممكناً.

ليس اقتصاد علماء الاقتصاد سوى مجموعة من القواعد التي تُحكَم بها المجتمعات الجديدة. وليس الرجال والمجتمع اقتصاديين، حتى بعد خلق المؤسسات وأشكال التفاعل ذات الطابع الاقتصادي، بل حتى بعد مأسسة الاقتصاد. وهذه القواعد الاقتصادية مستمدة من الندرة المزمنة الخاصة بالمجتمع الحديث. وبدلاً من أن تكون الندرة القانون الحديدي لكل مجتمع بشري، فهي حدث تاريخي عارض؛ ذلك أنه كانت لها بداية ويمكن أن تكون لها نهاية. وقد حان وقت نهايتها. فهذا هو زمن الهوامش، زمن العامة.

بالرغم من الاقتصاد، كان العامة على الهوامش قادرين على المحافظة على حياة منطق آخر وقواعد أخرى. وعلى النقيض من الاقتصاد، فإن هذا المنطق راسخ في النسيج الاجتماعي. وقد حان الوقت لقصر الاقتصاد على موقعه المناسب؛ الموقع الهامشي. وهو ما فعلته الهوامش.

النـــــداء

هذا المقال دعوة إلى الاحتفاء ونداء إلى العمل السياسي.

إنه يحتفي بمظهر الأرض المشاع الجديدة التي فتحها الرجال والنساء العاديون بعد فشل استراتيجيات خبراء التنمية في تحويل الرجال والنساء التقليديين إلى بشر اقتصاديين. وهذه الأرض المشاع دليل حي على قدرة العامة وعبقريتهم

في التفاعل مع الخيال السوسيولوجي سالكين في ذلك السبيل الخاص بهم داخل بيئات معادية.

كما أن هذا المقال نداء. فهو ينادي أول ما ينادي بالضوابط السياسية لحماية هذه الأرض المشاع الجديدة وتوفير سياق اجتماعي أكثر ملاءمة للعامة من أجل أنشطتهم وإبداعاتهم. ويمكن تنفيذ هذه الضوابط السياسية فقط بعد أن يصبح الوعي العام بقيود التنمية متأصلاً بقوة في المجتمع. وحتى هؤلاء الذين لا يزالون مقتنعين بأن أهداف التنمية نماذج مثالية مناسبة لما تسمى بالبلدان النامية ينبغي لهم الاعتراف بأمانة بوجود المستحيلات الهيكلية فيما يتعلق بصبغ هذه الأهداف بصبغة مادية على المستوى العالمي. وينبغي كشف تشاؤم هؤلاء الذين مازالوا ينادون بهذه الخرافة رغم علمهم بتلك الحدود.

يطالب هذا المقال بالشهادة العامة ويدعو إلى النقاش العام حول الأحداث ما بعد الاقتصادية التي تظهر الآن في كل مكان، من أجل الحد من الضرر الاقتصادي وإفساح المجال لأشكال الحياة الاجتماعية الجديدة. وهو يتحدى الخيال الاجتماعي كي يتصور الضوابط السياسية التي تسمح بانتعاش المبادرات ما بعد الاقتصادية.

ويدعو هذا المقال كذلك إلى البحث والمناقشة العامة للقضايا التي توجد مضمونًا لتحالفات المواطنين من أجل تنفيذ الضوابط السياسية في المجال الاقتصادي، بينما تعيد ترسيخ الأنشطة الاقتصادية في النسيج الاجتماعي. كما يدعو إلى تقييم عام مشرّف جديد للآراء التي تظهر في الوقت الراهن كشائعات بين العامة، حيث يحدد حدود الاقتصاد في الوقت الذي يحاول فيه تجديد السياسة على المستوى الشعبي.

تنبئ الأرض المشاع الجديدة التي خلقها العامة بحقبة تقضي على الميزة والرخصة. ويحتفي هذا المقال بمغامرة العامة.

لقد تبخرت التنمية. وفتح المجاز المجال للمعرفة ومنح العلماء لبعض الوقت شيئًا يؤمنون به. وبعد عقود يبدو من الواضح أن ميدان المعرفة هذا أرض ملغمة لا سبيل إلى استكشافها. فلا يوجد في الطبيعة أو في المجتمع تطور يفرض تحولاً في اتجاه "أشكال أكثر كمالاً من أي وقت سبق" باعتباره قانونًا. فالواقع عرضة للمفاجأة. وقد فشل الإنسان الحديث في مسعاه لأن يكون إلهًا.

كي يثبّت المرءُ جذورَه في الحاضر لابد أن تكون لديه صورة للمستقبل. إذ ليس ممكنا أن نعمل في الوقت الراهن دون أن تكون لدينا صورة عن اللحظة المقبلة، وعن الآخر، وعن أفق زمني معين. وتوفر هذه الصورة للمستقبل الإرشاد والتشجيع والتوجيه والأمل. ومقابل الصور الراسخة ثقافيًا، التي بناها رجال ونساء من لحم ودم داخل فضاءاتهم المحلية، ومقابل الخرافات الملموسة، الحقيقية بالفعل، قُدّم للإنسان الحديث توقع وهمي مفهوم ضمنًا داخل مدلول التنمية وشبكتها الدلالية، وهو النمو، والارتقاء والنضج، والتحديث. ومُنِح كذلك صورة للمستقبل ليست سوى استمرار للماضي، وهي أن التنمية خرافة محافظة إن لم تكن رجعية.

لقد حان الوقت لاستعادة الإحساس بالواقع. وحان الوقت لاستعادة السكِينة. والعكازات، كتلك التي يقدمها العلم، لا تكون ضرورية عندما يكون بإمكان الإنسان السير على قدميه، وفي طريقه الخاص به، كي يحلم الأحلام الخاصة به، وليس أحلام التنمية المستعارة.

هوامش:

1. Harry S. Truman، Inaugural Address، January 20، 1949، in *Documents on American Foreign Relations*، Connecticut: Princeton University Press، 1967.

2. Wilfred Benson، 'The Economic Advancement of Underdeveloped Areas'، in *The Economic Basis of Peace*، London: National Peace Council، 1942.

3. Peggy Rosenthal، *Words and Values: Some Leading Words and Where They Lead Us*، Oxford: Oxford University Press، 1984.

4. W. K. Hancock، quoted in H. W. Arendt، 'Economic Development: A Semantic History'، in *Economic Development and Cultural Change*، Vol. 26، April 1981.

5. Wolfgang Sachs، 'The Archaeology of the Development Idea' *Interculture*، Vol. 23، No. 4، Fall 1990.

6. Eric Wolf، *Europe and the People Without History*، Berkeley: University of California Press، 1982.

7. W. Arthur Lewis، *The Theory of Economic Growth*، Homewood، 111.: Richard D. Irwin، 1955.

8. Paul N. Baran، *The Political Economy of Growth*^ New York: Monthly Review Press، 1957.

9. Walter W. Rostow‹ *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto‹* Cambridge: Cambridge University Press‹ 1960.

10. Baran assumed that economic development always implied a profound transformation of the economic‹ social and political structures of the society‹ of the dominant organizations of production‹ distribution and consumption. But he equated both growth and development to the increase in the production per capita of material goods. Rostow recognized that modern history cannot be reduced to the limited and arbitrary classifications of stages of economic growth‹ but he found that such generalization may be the key for confronting the current challenges.

11. United Nations‹ *The UN Development Decade: Proposals for Action*^ New York: UN‹ 1962.

12. UNRISD‹ *An Approach to Development Research‹* Geneva: UNRISD‹ 1979.

13. United Nations‹ 'Report of the 1969 Meeting of Experts on Social Policy and Planning*‹

in *International Social Development Review‹* No. 3‹ 1971.

14. Robert S. McNamara‹ 'The True Dimension of the Task'‹ in *International Development Review.* 1970‹ Vol. 1.

15. UNRISD‹ *The Quest for a Unified Approach to Development*‹ Geneva: UNRISD‹ 1980.

16. The Cocoyoc Declaration was adopted by the participants in a UNEP-UNCTAD Symposium on the Pattern of Resource Use‹ Environment and Development‹ in Cocoyoc‹ Mexico‹ October 1974.

17. Dag Hammarskjold Foundation‹ 'What Now? Another Development'‹ a special issue of *Development Dialogue*‹ Uppsala: the Foundation‹ 1975.

18. Unesco‹ *Plan a moyen terme (1977-1982)*‹ Document 19 c'4‹ 1977.

19. ILO‹ *Employment‹ Growth and Basic Needs*‹ Geneva: ILO‹ 1976.

20. Gilbert Rist‹ *Toward Post-Development Age*‹ Geneva: Fondation Christophe Eckenstein‹ 199Ɑ

21. UNDP *Human Development Report*‹ directed by Mahbub ul Haq and a team of UNDP experts. New York: Oxford University Press‹ 1990.

22. Ivan Illich. [4]El desvalor y la creacion social del desecho'‹ *Tecno-politica*‹ Doc. 87-03.'

23. Karl Polanyi‹ 77?^ *Great Transformation.* New York: Rinehart and Co.‹ 1944.

24. Karl Polanyi، 'On belief in economic determinism'. *Sociological Review*، Vol. xxxix. Section One، 1947.

25. Louis Dumont، *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*، Chicago: University of Chicago Press، 1977.

26. Marshall Sahlins، *Stone Age Economics*، New York: Aldine، 1972 and Pierre Clastres، *La societe contre l'etat*، Paris: Les Editions de Minuit، 1974.

ببليوجرافيـــــــا

For the history and foundations of economic thinking، and development concepts and theories، great dictionaries are very helpful: *OED*، of course، but also the *Great Soviet Encyclopedia*، and the German and French classic dictionaries.

Among the bibliographies، I find especially useful: Jorge Garcia-Bouza، *A Basic Needs Analytical Bibliography*، Paris: OECD Development Centre، 1980; Guy Gran، *An Annotated Guide to Global Development*، Pittsburgh: University of Pittsburgh، 1987; Elsa Assidon et ah، *Economic et Sociologie du Tiers-Monde: Un guide bibliographique et documentaire*، Paris: Editions L'Harmattan، 1981; Charles W. Bergquist، *Alternative Approaches to the Problem of*

Development: A Selected and Annotated Bibliography‹ Durham: Carolina Academic Press‹ 1979; Guy Caire 'Bibliographic analytique et critique' in Jacques Austruy‹ *Le Scandale du Developpement*‹ Paris: Editions Marcel Riviere‹ 1965. Also the selection of Gerald Meier (see below).

A. N. Agarwala and S. P. Singh‹ *Economics of Underdevelopment*‹ New York: Oxford University Press‹ 1963‹ is a collection of 'classic' articles and essays‹ representing the intellectual perception in the 1950s. Those of Colin Clark‹ Paul Baran‹ Hla Myint‹ Arthur Lewis‹ Rosenstein-Rodan and H. W. Singer seem particularly interesting.

Conventional wisdom may be best traced in I. Alechina‹ *Contribution du systeme des Nations Unies a l'elaboration de nouvelles conceptions theoriques du developpement*‹ Ulan-Bator: Unesco‹ 1980; Gerald Meier‹ *Leading Issues in Economic Development*‹ Oxford: Oxford University Press‹ 1984‹ which includes very good bibliographical selections; Paul Isenman et al.‹ *Poverty and Human Development: A World Bank Publication*‹ New York: Oxford University Press‹ 1980; and *Le developpement: ideologies et pratiques*‹ Paris: Orstom‹ 1983; as well as in the not so conventional UNRISD‹ *The Quest for a Unified Approach to Development*‹ Geneva: *UNRISD. 1980.*

The post-Truman classics are still useful: Raul Prebisch‹ 'The Economic Development of Latin America and its Principal Problems'‹ in *Economic Bulletin for Latin America*‹ Vol. 7‹ 1950; Bert F. Hoselitz‹ *The Progress of Underdeveloped Areas*‹ Chicago: University of Chicago Press‹ 1951; W. Arthur Lewis‹ *The Theory of Economic Growth*‹ London: Alien and Unwin‹ 1955; Paul Baran‹ *The Political Economy of Growth*‹ New York: Monthly Review Press‹ 1957; Gunnar Myrdal‹ *Economic Theory and Under-developed Regions*‹ London: Duckworth‹ 1957; Albert O. Hirschrnan‹ *Strategy of Economic Development*‹ New Haven: Yale University Press‹ 1958; Raymond Barre‹ *Le developpement economique: Analyse et politique.* Paris: ISEA‹ 1958; and W. W. Rostow‹ *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*‹ Cambridge: Cambridge University Press‹ 1960.

For the debate on limits to growth‹ see Willem L. Oltmans‹ ed.‹ *On Growth: The Crisis of Exploding Population and Resource Depletion*‹ Utrecht: A. W. Bruna‹ 1973; H. V. Hodson‹ The

*Diseconomies of Growth** New York: Ballantine Books‹ 1972; Joseph Hodara and Ivan Restrepo‹ *^Tiene limit es elcrecimiento?*Mexico: Editorial El Manual Moderno‹ 1977; and Fred Hirsch‹ *Social Limits to Growth*‹ Cambridge: Harvard University Press‹ 1980.

For radical critiques: Ivan Illich، *Celebration of Awareness*، London: Calder& Boyars، 1971، and *Toward a History of Needs*، New York: Pantheon Books، 1977; Jacques Attali et al.، *Le mythe du developpement*، Paris: Editions du Seuil، 1977; Gilbert Rist et al.، *Ily etait unefois le developpement . . .*، Lausanne: Edition d'en bas، 1986; Serge Latouche، *Faut-il refuser le developpement?* Paris: PUF، 1985; T. Verhelst، *No Life Without Roots*، London: Zed Books، 1989; and Robert Vachon et al.، *AlternativesauDeveloppement*، Montreal: Centre Interculturel Monchanin، 1988. With 'Development: Metaphor، Myth، Threat' in *Development*، 1985:3. I suggested that the future of development studies was to be found in archaeology (to explore the ruins left by development)، and my 'Regenerating People's Space' in *Alternatives*، Vol. 12، 1987، pp. 125-52، highlighted social praxis after the demise of development.

For the conceptual history of development، in addition to the dictionaries، see H. W. Arndt، *The Rise and Fall of Economic Growth: A Study in Contemporary Thought*، Chicago and

London: University of Chicago Press، 1978، and 'Economic Development: A Semantic History' in *Economic Development and Cultural Change*، Vol. 26، April 1981; Lord Robbins، *The Theory of Economic Development in the*

History of Economic Thought‹ London: Macmillan St Martin's Press‹ 1968; G. Canguilhem et al.‹ *Du developpement a l'evolution*‹ Paris: PUF‹ 1962; Teodor Shanin‹ *Late Marx and the Russian Road: Marx and 'The Peripheries of Capitalism'*‹ New York: Monthly Review Press‹ 1983; Albert Hirschman‹ 'The Rise and Decline of Development Economies' in *Essays in Trespassing*‹ Cambridge: 1981; Arturo Escobar‹ *Power and Visibility: The Invention and Management of Development in the Third World*‹ Berkeley: Ph.D. dissertation‹ 1987; Franz Hinkelammert‹ *Ideologias del desarrollo dialetica de la historia*‹ Buenos Aires: Paidos‹ 1970; Enrique E. Sanchez Ruiz‹ *Requiem por la modernizacion: perspectivas cambiantes en estudios del desarrollo*‹ Mexico: Universidad de Guadalajara‹ 1986; Magnus Blomstrom and Bjorn Hettne‹ *Development Theory in Transition*‹ London: Zed Books‹ 1984; and Wolfgang Sachs‹ 'The Archaeology of the Development Idea'‹ *Interculture*‹ Vol. 23‹ No. 4‹ Fall 1990.

البيئـــة

ڤولفجانج ساكس

جعلتنا رحلة أرمسترونج إلى القمر مفتونين بصورة جديدة ـ ليست صورة القمر، بل صورة الأرض. فعندما كان أرمسترونج ينظر من مركبة الفضاء أبوللو إلى الأرض التقط تلك الصور التي تزين الآن تقريبًا غلاف كل تقرير عن مستقبل الأرض ـ كرة صغيرة وهشة، تلمع باللون الأزرق على خلفية ظلام الفضاء الخارجي، وقد غطتها برقة السحب والمحيطات والأتربة. ولم يحدث قبل ذلك أن كان الكوكب مرئيًّا للعين البشرية بشكله الكامل؛ فقد كان التصوير الفوتوغرافي من الفضاء هو ما أضفى واقعًا جديدًا على الكوكب محوِّلاً إياه إلى شيء قابع هناك أمام أعيننا. وتثير الكرة الأرضية الطافية بجمالها وهشاشتها التعجب والرهبة. وقد بات ممكنًا للمرة الأولى التحدث عن **كوكبنا**.

ولكن ضمير الملكية في كلمة كوكبنا يكشف في الوقت نفسه عن تناقض ظاهري عميق. فمن ناحية يمكن أن توحي "نا" بالمشاركة وتلقي الضوء على اعتماد الإنسان على الواقع الشامل. ومن ناحية أخرى يمكن أن يوحي بالملكية ويؤكد دعوة الإنسان للسيطرة على هذه الملكية المشتركة وإدارتها. ونتيجةً لذلك فإن صورة كوكبنا تنقل رسالة متناقضة؛ فهي إما تدعو إلى الاعتدال أو إلى جنون العظمة.

ويميز التناقض الظاهري نفسه حياة مفهوم "البيئة". فبينما جرى تقديمه في البداية لتوجيه الاتهام لسياسة التنمية، ها هو يُرفع الآن كالراية للإعلان عن حقبة جديدة من التنمية. والواقع أنه بعد "الجهل" و"الفقر" في العقود السابقة، من المرجح

أن يصبح "بقاء الكوكب" هو ما سوف تجري الدعاية له في التسعينيات وسوف تُطلَق باسمه نشاط محموم جديد للتنمية. ومن المهم أن تقرير اللجنة الدولية للبيئة والتنمية (تقرير برونتلاند) أنهى، بعد استحضار صورة الكوكب العائم في الفضاء، الفقرة الافتتاحية بإعلان أنه "لابد من الاعتراف بهذا الواقع الجديد، الذي لا مهرب منه ـــ وإدارته."[1]

إعداد المسرح لتقرير برونتلاند

بغض النظر عن النتائج، فإن تقلبات نقاش التنمية الدولية تتبع بشكل وثيق صعود وهبوط الحساسيات السياسية داخل الدول الشمالية. فقد عكس الحماس غير المحدود للنمو الاقتصادي في عام ١٩٤٥ رغبة الغرب في إعادة تشغيل الآلة الاقتصادية بعد الحرب المدمِرة، وعكس التركيز على تخطيط قوى العمل المخاوف الأمريكية في أعقاب صدمة سبوتنيك في عام ١٩٥٧، وشجعت حرب الرئيس جونسون الداخلية على الفقر في الستينيات على اكتشاف الاحتياجات الأساسية، وكذلك القلق بشأن التفاوت العالمي. وتعتمد ماهية التنمية على ما تشعر به الدول الغنية. وليست "البيئة" استثناءً لهذه القاعدة.

كان مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة البشرية الذي عُقِد في ستوكهولم في يونيو من عام ١٩٧٢، وهو المناسبة التي دخلت فيها "البيئة" ضمن الأجندة الدولية، قد بادرت باقتراحه السويد التي كانت مهمومة بالمطر الحمضي والتلوث في بحر البلطيق ومستويات المبيدات البشرية والمعادن الثقيلة في الأسماك والطيور. وقد ألقى ما يمكن تسميته بالتدويل العرضي الضخم بظلاله أمامه؛ فالنفايات الصناعية تتهرب من السيادة القومية، ذلك أنها لا تظهر في نقاط الجمارك أو تسافر بجوازات سفر. واكتشفت الدول المختلفة أنها ليست وحدات مستقلة بذاتها، بل ترتبط بما يقوم به الآخرون من أعمال. وهكذا ظهرت فئة جديدة من المشاكل هي "القضايا العالمية".

وكان مؤتمر ستوكهولم فاتحة سلسلة من اجتماعات الأمم المتحدة الكبرى على امتداد السبعينيات (عن السكان والغذاء والمستوطنات البشرية والماء والتصحر والعلوم والتكنولوجيا والطاقة المتجددة) التي شرعت في تغيير تصور ما بعد الحرب الخاصة الفضاء الكوني المفتوح حيث يمكن للعديد من الدول الكفاح فرادى من إجل زيادة النمو الاقتصادي إلى أقصى حد ممكن. إلا أنه بدلاً من ذلك بدأ الترويج لرؤية مختلفة؛ فمنذ ذلك الحين فصاعدًا كانت الغلبة لمفهوم النظام العالمي المترابط، الذي يُنظر إليه على أنه يعمل طبقًا لعدد من القيود المشتركة.

وفرت المعدات المعرفية الخاصة بهذا التحول مدرسة فكرية بعينها برزت في تأويل أهمية التلوث والكوارث التي يصنعها الإنسان. وفي الولايات المتحدة خلال ستينيات القرن العشرين، شقت القضايا البيئية طريقها إلى الوعي العالم، وهي الدخان الضبابي في لوس أنجلوس، وموت بحيرة إيري البطيء، والبقع النفطية، وأدى فيضان جراند كانيون المخطط إلى ظهور مقالات عن البيئة في صحيفة "نيويورك تايمز" زاد عددها بصورة كبيرة من ١٥٠ في عام ١٩٦٠ إلى حوالي ١٧٠٠ في عام ١٩٧٠. أما الأحداث الصغيرة، التي كان يُنظر إليها بشكل متزايد على أنها تشكل معًا صورة كبيرة، فقد وضعها ضمن منظور كوني العلماء الذين استعاروا إطارهم المفاهيمي من نظرية النظام البيئي من أجل تفسير مأزق عالم يندفع نحو التحول الصناعي. وقد أكدوا أن النمو اللانهائي يقوم على خداع النفس، لأن العالم فضاء مغلق ومحدد وذو سعة حملية محدودة. وتصورًا للفضاء الكوني على أنه نظام يرتكز استقراره على توازن مكوناته، كالسكان والتكنولوجيا والموارد (بما في ذلك الغذاء) والبيئة، فقد تنبؤوا ــ فيما يعكس تحدي مالثوس القديم لافتراض التقدم الحتمي ــ بانقطاع وشيك للتوازن بين الزيادة السكانية (التي أدت التكنولوجيا إلى تفاقمها) من ناحية، والموارد والبيئة من ناحية أخرى. وبالإضافة إلى كتاب إيرليش "القنبلة السكانية"[٢] أو "خطة عالم البيئة من أجل البقاء"،[٣] فقد كان كتاب نادي روما "حدود للنمو"[٤] على وجه الخصوص هو ما جعل الأمر يبدو أنه

من الطبيعي :حيل مستقبل الكرة الأرضية نتيجة لتفاعل منحنيات النمو الكمي التي تعمل في خمسة أبعاد.

لم تعدم مقاربة النظام البيئي المنافسين؛ فقد كان التصوران الحيوي والإنساني غريبين على تصورات النخبة التنموية الدولية. وكان نسب القيمة المطلقة للطبيعة في حد ذاتها، كما فعل دعاة الحفاظ على البيئة في تراث تورو وإيمرسون وموير، سيسد الطريق أمام استمرار استغلال البيئة، وإن كان بطريقة أكثر تقدمًا ومرونة. والاعتراف بالاعتداءات على البيئة باعتباره علامة أخرى من علامات تفوق التوسع التكنولوجي على البشر وحياتهم، كما يشير مؤلفون إنسانيون مثل مافورد أو شوماخر، يتعارض مع طبع المطامح التنموية ولا يسر حماة آلة النمو. والواقع أن التفسير الذي يضخم مسئولياتهم الإدارية وليس الذي يقوضها هو ما يمكن أن يرفع معنوياتهم، حتى بالرغم من التوقعات غير المبشرة. وكانت مقاربة الأنظمة البيئية الكونية هي ما ناسب نقطة الاستشراف الخاصة بهم في قمم المنظمات الدولية لأنها اقترحت المجتمع الكوني كوحدة تحليل ووضعت العالم الثالث، من خلال استنكار الزيادة السكانية، في مركز الاهتمام. وعلاوة على هذا فقد جعل النموذج ما كان سيبدو لولا ذلك وضعًا مرتبكًا أمرًا مفهومًا من خلال إزالة الصراعات على الموارد من أي سياق محلي أو سياسي بعينه. وتوحي لغة مجموعات البيانات المجمعة بالصورة واضحة المعالم، وتوافق الأشكال المجردة على اللعب بالسيناريوهات، ويخلق مصاب آلي مفترض بين المكونات العديدة الإيهام بأن الاستراتيجيات الكونية يمكن أن تكون فعالة. وحتى إذا كان النموذج المثالي للنمو قد تحطم، فقد كان لا يزال لدى من يشعرون بأنهم مسئولون عن إدارة العالم هدف يلوذون به، وهو الاستقرار.

ومع ذلك فقد كان لا يزال هناك طريق طويل لابد من قطعه قبل أن يستطيع تقرير برونتلاند أن يعلن بشكل نهائي، في عام ١٩٨٧، عن اقتران الرغبة الشديدة في التنمية والاهتمام بالبيئة. وكما أوضح الرفض العنيد لكل المواقف "غير

التنموية"، وخاصة من قِبَل حكومات العالم الثالث في مؤتمر ستوكهولم، فقد حـول الاضطرار إلى رفع إجمالي الناتج القومي الكثيرين إلى أعداء مبتهجين للطبيعـة. ولم يحدث إلا خلال السبعينيات، في ظل الأثر الإضافي لأزمة الـنفط، أن بـدأت الحكومات تدرك أن النمو المستمر لا يعتمد على تكـوين رأس المـال أو العمالـة الماهرة فحسب، بل كذلك على توافر الموارد الطبيعيـة علـى المـدى الطويـل. ولانشغال مخططي التنمية قبل كل شيء بالحفاظ على المُدْخَلات من أجـل النمـو المستقبلي، فقد تبنوا ما كان عنصر تفكير في فترة إدخال إدارة الغابات في ألمانيـا حوالي عام ١٨٠٠ والحركة التقدمية الأمريكية بعد عام ١٩٠٠؛ ذلك أن "الحفـاظ يعني أكبر قدر من النفع لأكبر عدد من الناس لأطول وقت"، كمـا قـال جيفـورد بينشوت المشرف على برنامج تيودور روزفلت للحفاظ على البيئة. وكان يُنظر إلى نمو الغد على أنه معرّض لخطر انتقام الطبيعة. ونتيجة لذلك كان الوقت قد حـان لتوسيع مجال الاهتمام بالتخطيط والدعوة إلـى "إدارة كـفء للمـوارد الطبيعيـة" باعتبار ذلك جزءًا من حزمة التنمية. وجاء في ختام تقرير برونتلاند: "كنـا فـي الماضي مهتمين بآثار النمو الاقتصادي على البيئة. ونحن الآن مضطرون لـشغل أنفسنا بآثار الضغط الإيكولوجي ــ تدهور التربة، وأنظمة المياه، والغلاف الجوي، والغابات ــ أكثر من توقعات الاقتصادية المستقبلية."[٥]

كانت الرؤية المتحجرة للنمو العقبة الأخرى التي تقف في سبيل اقتران "البيئة" بـ"التنمية". فقد خلفت عقود التحول الصناعي بمداخنه انطباعًا بأن النمـو مـرتبط باستمرار بتبديد موارد أكثر. إلا أنه تحت تأثير حركة التكنولوجيا الصحيحة بـدأت هذه الفكرة أحادية المعنى تفسح المجال للوعي بتوافر الاختيـارات التكنولوجيـة. وعلى أي الأحوال فقد حدث أن تجمعت المنظمات غير الحكومية فـي سـتوكهولم لأول مرة لعقد مؤتمر مضاد دعا إلى سبل بديلة في التنمية. وفـي وقـت لاحـق، ساعدت مبادرات مثل إعلان كوكويوك و"ما العمل الآن؟" ــ ربما عن غير قـصد ــ على تحدي افتراض وجود عملية تكنولوجية ثابتة وتجميع الطرق المؤدية إلى النمـو.

وبناءً على هذا الوعي بالمرونة التكنولوجية، ظهر قرب نهاية سبعينيات القرن العشرين تصور جديد للمعضلة الإيكولوجية؛ فلم يعد يُنظر إلى "القيود التي تحول دون النمو" على أنها حاجز لا يمكن اجتيازه يصد أمواج النمو، بل على أنها عوائق منفصلة تجبر التدفق على اتخاذ مسار مختلف. وانتشرت دراسات السبيل السهل في مجالات تنوعت بين الطاقة والرعاية الصحية وخططت مجاري جديدة للنهر الذي أخطأ في سيره.

وأخيرًا اعتُبرت نزعة الحفاظ على البيئة معادية للقضاء على الفقر خلال السبعينيات. إلا أن ادعاء القدرة على القضاء على الفقر كان — ولا يزال — أهم مزاعم استراتيجية التنمية، وخاصةً بعد أن أصبحت الأولوية رقم واحد الرسمية بعد كلمة روبرت مكنمارا رئيس البنك الدولي في عام ١٩٧٣. وظل الفقر لفترة طويلة يعتبر غير ذي صلة بالتدهور البيئي، الذي كان يُعزى إلى أثر الإنسان الصناعي؛ ودخل فقراء العالم المعادلة فقط باعتبارهم مطالبين مستقبليين بأسلوب الحياة الصناعي. ولكن مع انتشار إزالة الغابات في أنحاء العالم كافةً، سرعان ما جرى تعريف الفقراء على أنهم عوامل للدمار وأصبحوا أهداف حملات ترويج "الوعي البيئي". وما إن دخل إلقاء اللوم على الضحايا الإجماع المهني حتى بات بالإمكان كذلك تقديم الوصفة القديمة لمواجهة الكارثة الجديدة؛ فبما أنه من المفترض أن يقضي النمو على الفقر، فإن بالإمكان حماية البيئة فقط من خلال حقبة جديدة من النمو. ويقول تقرير برونتلاند: "يحد الفقر من قدرة الناس على الاستفادة من الموارد بطريقة معقولة؛ فهو يزيد من الضغوط على البيئة ... والشرط الضروري ولكنه لا يكفي وحده للقضاء على الفقر المطلق هو الزيادة السريعة على نحو نسبي لدخل الفرد في العالم الثالث."[٦] وبذلك جرى إفساح الطريق لاقتران "البيئة" و"التنمية"؛ حيث بات بالإمكان الترحيب بالوافد الجديد إلى الأسرة التي تأسست قديمًا.

"لا تنمية بدون استدامة، ولا استدامة بدون تنمية"، تلك هي الصيغة التي تضع أساس الرباط الذي تَشَكّل حديثًا. وتخرج "التنمية" من هذا الارتباط وقد استعادت شبابها، ويمتد الأجل بالمفهوم العليل. ولا يقل ذلك عن تكرار الحيلة المجربة؛ فكل مرة خلال الثلاثين سنة الماضية يتم فيها التعرف على الآثار المدمرة للتنمية، كان المفهوم يُمط على نحو يجعله يشمل كلاً من العلة والعلاج. فعلى سبيل المثال، عندما اتضح في السبعينيات تقريبًا أن السعي لتحقيق التنمية زاد من الفقر في واقع الأمر، اختُرعت فكرة "التنمية المتساوية" لتوفيق ما لا يوفَّق، وهي خلق الفقر بالقضاء على الفقر. وفي الاتجاه ذاته، أدمج تقرير برونتلاند الاهتمام بالبيئة ضمن مفهوم التنمية من خلال إقامة "التنمية المستدامة" كسقف مفاهيمي لكل من انتهاك البيئة وعلاجها.

من المؤكد أن الحقبة الجديدة تقتضي من خبراء التنمية توسيع مجال اهتمامهم ومراقبة المياه والتربة والاستفادة من الهواء والطاقة. ولكن التنمية تظل على ما تصل إليه باستمرار، وهو أن تكون مجموعة من التدخلات من أجل تعزيز إجمالي الناتج المحلي: " في ظل الزيادة السكانية المتوقعة، يمكن توقع زيادة بمقدار خمسة إلى عشرة أضعاف في المُخْرَج الصناعي العالمي بحلول الوقت الذي يستقر فيه عدد السكان في القرن المقبل."[٧٥] وبذلك ينتهي الأمر ببرونتلاند باقتراح المزيد من النمو، ولكن ليس كما كان الحال في أيام التنمية الخوالي من أجل تحقيق سعادة أكبر عدد، بل لاحتواء الكارثة البيئية من أجل الأجيال المقبلة. فتهديد بقاء الكوكب أمر له أهميته. وهل كان هناك في يوم من الأيام ادعاء أفضل من هذا للتدخل؟ إن مجالات جديدة للتدخل تتفتح، وتصبح الطبيعة ميدانًا للسياسة، وتشعر سلالة جديدة من التكنوقراط بميل شديد إلى توجيه النمو على امتداد حافة الهاوية.

تناقض ظاهري ناجح

الإيكولوجيا تشكيل بالكمبيوتر وعمل سياسي، وهي علم وكذلك رؤية كلية شاملة. ويتصل المفهوم بعالمين مختلفين. فمن ناحية، تخوض الحركات الاحتجاجية في أنحاء العالم معاركها من أجل الحفاظ على الطبيعة، حيث تستهويها الأدلة التي يزعمون أنها مقدَمة من ذلك العلم الذي يدرس العلاقات بين الكائنات العضوية وبيئتها. ومن ناحية أخرى، نظر علماء الإيكولوجيا الأكاديميون باستغراب إلى الطريقة التي أصبحت بها افتراضاتهم مستودعًا للشعارات السياسية ورُفِعت لتصبح مبادئ لفلسفة ما بعد صناعية. ولا يمكن وصف العلاقة بين الاحتجاج والعلم بأنها علاقة سعيدة. وبينما استاء الباحثون من الاستعانة بهم للشهادة ضد عقلانية العلم وفوائده للبشرية، من المفارقة إلى حد كبير أن الناشطين تبنوا نظريات من قبيل "توازن البيئة" أو "أولوية الكل على أجزائه" في الوقت الذي تخلى فيه العلم عن هذه النظريات.

ومع ذلك، وبدون الرجوع إلى العلم، من المحتمل أن تظل حركة الإيكولوجيا حفنة من خوارق الطبيعة ولا يكتسبون أبدًا سلطة القوة التاريخية. ويكمن أحد أسرار نجاحها على وجه التحديد في طابعها الهجين. وهو كحركة تشك بصورة كبيرة في العلوم العقلانية التقنية، وتعزف من جديد لحنًا صاحب تاريخ الحداثة منذ زمن الرومانسية. ولكنها قادرة كحركة قائمة على العلم على التشكيك في أسس الحداثة وتحدي منطقها باسم العلم نفسه. والواقع أنه يبدو أن حركة الإيكولوجيا هي أول حركة معادية للحداثة تحاول تبرير دعاواها بوسائل العدو نفسه. وهي لا تلجأ فقط إلى الفنون (كالرومانسية)، أو إلى العضوية (كالمحافظين*)، أو إلى مجد الطبيعة (كالوقائيين**)، أو إلى العقيدة المتسامية (كالأصوليين)، رغم وجود هذه

* الذين يرون إمكانية التنمية مع المحافظة على البيئة بشرط استخدام أدوات وسياسات التنمية بطرق انتقائية. (المترجم)

** الذين يرون ضرورة ايقاف التنمية نهائيا من أجل وقاية البيئة. (المترجم)

الأفكار جميعها، غير أنها تقيم تحديها على أساس من نظرية الأنظمة الإيكولوجية التي تدمج الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا معًا. غير أن هذا الإنجاز الفريد يسير في الطريقين؛ فعلم **الإيكولوجيا** يؤدي إلى معاداة الحداثة العلمية التي نجحت بصورة كبيرة في قطع الخطاب السائد، إلا أن علم الإيكولوجيا يفتح الطريق أمام الاستعادة التكنوقراطية للاحتجاج. وهذا التناقض الظاهر للايكولوجيا هو المسئول على المستوى المعرفي عن نجاح الحركة وكذلك عن فشلها.

بينما تعود جذور الإيكولوجيا إلى التاريخ الطبيعي في القرن الثامن عشر، فقد نجحت خلال العقدين الأولين فقط من هذا القرن [العشرين] في أن تصبح علمًا مكتملاً ـ له كراسيّ بالجامعات، ودوريات علمية، وجمعيات مهنية. وقد ورثت من أسلافها في القرن التاسع عشر تحيزًا خاصًا بالنظر إلى عالم النباتات (والحيوانات فيما بعد) من ناحية المجموعات الموزعة جغرافيًّا. فمن الواضح أن إقليم التندرا في كندا يختلف عن الغابة المطيرة في أمازونيا. وبناءً على ذلك نظّم ما قبل الإيكولوجيا تصوره عن الطبيعة، متبعًا أفكار الرومانسية، حول بديهية أن المكان يشكِّل المجتمع المحلي. ونتيجة للتأكيد على أثر الظروف المناخية والطبيعية على المجتمعات، تحول الانتباه، عند بداية القرن [العشرين] تقريبًا، إلى العمليات التي تجري داخل تلك المجتمعات. وظهرت العلاقات التنافسية/التعاونية بين الكائنات العضوية في بيئة بعينها وتغيرها التكيفي، في ظل تأثير الداروينية، عبر الزمن ("التعاقب") باعتبارها ميدانًا جديدًا للدراسة خاصًا بهذا العلم. وتأثرًا بالاعتماد المتبادل الخاص بالأنواع في المجتمعات الحيوية، بدأ علماء الإيكولوجيا التساؤل عن مقدار حقيقة تلك الوحدات. هل أي تجمع ما مجرد عدد من الكائنات الحيوية المفردة أم أنه يعبر عن هوية أعلى؟ حتى الحرب العالمية الثانية كان التصور الأخير هو المسيطر على نحو واضح؛ فقد كان يُنظر إلى المجتمعات النباتية / الحيوانية التي تتطور بشكل نشط على أنها تتكيف مع البيئة. وعند اختيار علماء الإيكولوجيا

الكائن الحي ـــ افتراض أن الكل أسمى من أجزائه وهو كيان فـــي حـــد ذاتـــه ـــ استطاعوا بقوة تشكيل موضوع علمهم.

حُكِم على هذا الموقف المعادي للاختزال بالاختفاء بعد الحرب عنـــدما ســـادت التصورات الآلية من جديد عبر العلوم. وكانت الإيكولوجيا جاهزة لإعـــادة البنـــاء على أسس منهج البحث الوضعي؛ فمثل أي علم آخر، كان من المفتـــرض إنتـــاج افتراضات سببية قابلة للاختبار من الناحية التجريبية ومناسبة من الناحية التكهنيـــة. غير أن البحث عن قوانين عامة يوحي بتركيز الاهتمام على الحـــد الأدنـــى مـــن العناصر الشائعة في مجموعة الأوضاع الطاغية. ويفقد تقدير مكـــان بعينـــه فيـــه مجتمع بعينه أهميته. وعلاوة على ذلك لابد أن تكون تلك العناصر وعلاقاتها قابلة للقياس؛ فقد حل التحليل الكمي للكتلة والحجم ودرجة الحرارة ومـــا شـــابه محـــل التفسير الكيفي لوحدة المجموعة ونظامها. واتباعًا للفيزياء، التي كانت العلم الرائـــد في ذلك الحين، عرّف علماء الإيكولوجيا الطاقة بأنها القاسم المشترك الذي يـــربط الحيوانات والنباتات بالبيئة غير الحية. وبصور عامة أصبح السُعْر وحـــدة القيـــاس لأنه سمح بوصف كل من العالمين العضوي وغير العضوي باعتبارهمـــا جـــانبين للواقع نفسه ـــ تدفق الطاقة.

اختُزلت البيولوجيا بهذه الطريقة إلى علـــم الطاقـــة. ولكـــن التـــراث الكلـــي للإيكولوجيا لم يفقد حيويته. فقد عاد للظهور بلغة جديدة؛ إذ حـــل "النظـــام" محـــل مفهوم "المجتمع الحي"، وحل "التوازن" محل فكرة التطور في "الـــذروة". ويـــدمج مفهوم النظام فكرة معادية للحداثة في الأصل، وهي "الكل" أو "الكائن الحيوي"، في الخطاب العلمي. وهي تسمح للمرء بالإصرار على أولويـــة الكـــل بـــدون ظـــلال المعاني الحيوية، بينما تسمح بالدور المستقل للأجزاء ولكن بدون التخلي عن فكرة الواقع ما فوق الفردي الأساسية. ويتحقق هذا بتفـــسير معنـــي الكليـــة باعتبارهـــا "التوازن" والعلاقات بين أجزاء الكل، في تراث الهندسة الميكانيكيـــة، مثـــل "آليـــة التغذية الاسترجاعية المنظمة ذاتيًا" التي تحافظ بشكل مطرد على ذلـــك التـــوازن.

وكان مفهوم النظام الإيكولوجي هو الذي جمع بذلك الميراث العضوي بالنزعة الاختزالية العملية. ومفهوم النظام الإيكولوجي هذا هو الذي أعطى لحركة الإيكولوجيا بعدًا شبه روحي ومصداقية علمية في الوقت ذاته.

منذ ستينيات القرن العشرين غادرت الإيكولوجيا أقسام البيولوجيا بالجامعات وهاجرت إلى وعي كل إنسان. وتحول المصطلح العلمي إلى رؤية كلية. وهي تحمل كرؤية كلية وعدًا بإعادة توحيد ما جرت تشظيته، وبمعالجة ما جرى تمزيقه، وهو ما يعني الكل. وقد أثارت الجروح العديدة التي أحدثتها المؤسسات الحديثة محددة الأهداف رغبة مجددة في الكلية، ووجدت هذه الرغبة لغة مناسبة في علم الإيكولوجيا. وكان المفتاح المفاهيمي الذي ربط دائرة البيولوجيا بدائرة المجتمع بصورة عامة هو فكرة النظام الإيكولوجي. وإذا ما عدنا بالنظر إلى الوراء لبدا ذلك بمثابة مفاجأة، حيث إن المفهوم مجهز جيدًا لخدمة هذه الوظيفة؛ من حيث المجال، وكذلك من حيث المدى، ذلك أن له قوة احتواء ضخمة. فهو لا يوحد النباتات والحيوانات ـ كما فعلت فكرة "المجتمع الحي" بالفعل ـ فحسب، بل يحتوي كذلك داخل مدى سلطته العالم غير الحي من ناحية، وعالم البشر من ناحية أخرى. وبذلك فإن أي اختلاف أنطولوجي بين ما كان يسمى في يوم من الأيام المملكة المعدنية، والمملكتين النباتية والحيوانية، ومملكة الإنسان قد اختفى؛ ذلك أن مجال المفهوم عالمي. وبالمثل تتخذ "الأنظمة الإيكولوجية" أحجامًا عديدة، كبيرة وصغيرة، الواحد منها داخل الآخر مثل دمى البابوشكا، بدءًا من الحجم الميكروسكوبي إلى المستوى الكوكبي. والمفهوم يمتد بحرية من حيث المدى. وبما أن الأنظمة الإيكولوجية موجودة في كل مكان، كما يبدو، فإنه يرحَّب بها، نتيجة لذلك باعتبارها مفاتيح فهم النظام في العالم. بل إنه بما أنها تبدو ضرورية جدًا لاستمرار شبكات الحياة، فهي لا تدعو إلى ما هو أقل من الرعاية والاحترام. والواقع أنها سبيل بارز ـ مصطلح فني دُفِع به إلى مجالات الميتافيزيقي. ويبدو أن الإيكولوجيا تكشف الآن للعديد من دعاة المحافظة على البيئة النظام الأخلاقي

للكينونة من خلال كشفها في الوقت نفسه عن حق الواقع وخيره وجماله؛ فهي لا تشير فقط إلى الحق فحسب، بل كذلك إلى القواعد الأخلاقية، والكمال الجمالي.

إلا أن نظرية الأنظمة الإيكولوجية القائمة على السبرنيطيقا باعتبارها علم آليات التغذية الاسترجاعية الميكانيكية، تمثل أي شيء إلا الانفصال عن التراث الغربي المشئوم الخاص بالسيطرة المتزايدة على الطبيعة. فكيف يمكن فصل نظرية تنظيم عن الاهتمام بالسيطرة؟ على أية حال، تهدف نظرية الأنظمة إلى السيطرة على النظام الثاني؛ فهي تكافح من أجل السيطرة (الذاتية). وكما هو واضح، فإن المجاز الذي يدعم تفكير الأنظمة هو آلة الحكم الذاتي، أي الآلة القادرة على تعديل أدائها حسب الظروف المتغيرة بناءً على قواعد موضوعة مسبقًا. ومهما كان الموضوع الذي تجري ملاحظته، سواء كان مصنعًا أو أسرة أو بحيرة، فإن الاهتمام يتركز على الآليات المنظمة التي يستجيب بها النظام المعنيّ للتغير في بيئته. وما إن يتم تحديد الطريق حتى يُفتح لتهيئة تلك الآليات كي تغير قدرة النظام على الاستجابة. إلا أن استجابة الطبيعة جرى تقييدها إلى أقصى حد تحت ضغوط الإنسان الحديث. ولذلك فإن النظر إلى الطبيعة من ناحية الأنظمة ذاتية التنظيم يوحي إما باعتزام قياس سعة الحمل الزائد للطبيعة أو هدف تعديل آليات التغذية الاسترجاعية الخاصة بها من خلال التدخل البشري. وتصل الاستراتيجيتان إلى حد استكمال رؤية بيكون الخاصة بالسيطرة على الطبيعة، بالرغم من الادعاء المضاف الخاص بالتحكم في انتقامها. وبهذه الطريقة ينقلب النظام الإيكولوجي في النهاية على الإيكولوجيا باعتبارها رؤية كلية. وانتهى الحال بالحركة التي ودعت الحداثة إلى الترحيب بها، في صورة جديدة، من خلال باب خلفي.

البقاء كمصلحة عليا للدولة

قُدِّمت في التاريخ أسباب عديدة كمبررات لسلطة الدولة وحقها على المواطنين. وقد استُعين مرارًا بالأهداف التقليدية كالقانون والنظام أو الرفاهية من خلال إعادة

توزيع الثروة، وأصبحت التنمية مؤخرًا الهدف الذي باسمه تضحي حكومات عديدة في العالم الثالث بالمصالح الحيوية لنصف سكانها. واليوم "بقاء الكوكب" في سبيله لأن يصبح مبررًا بالجملة لموجة جديدة لتدخل الدولة في حياة الناس في أنحاء العالم.

فعلى سبيل المثال يرى البنك الدولي شعاع أمل لنفسه من جديد، بعد أن هز سمعته بشدة النقد المدمر من دعاة الحفاظ على البيئة؛ فقد قال النائب الأول لرئيسه ديڤيد هوبر في عام ١٩٨٨: "أتوقع أنه على امتداد العام المقبل سوف يعالج البنك المجموعة الكاملة من الاحتياجات البيئية للدول الأعضاء فيه، وهي الاحتياجات التي سوف تتراوح بين التقنية والمؤسسية، ومن التفاصيل الدقيقة الخاصة بتصميم المشروعات إلى المتطلبات الكبيرة الخاصة بصياغتها وتنفيذها وفرض السياسات البيئية."[٨] وقد أثارت أصوات الاحتجاج، بعد أن اخترقت أخيرًا المكاتب مكيفة الهواء في واشنطن إجابة تضر نفسها بنفسها؛ لقد أدت المطالبة بوقف أنشطة البنك الدولي إلى توسعها!

بينما ألقى دعاة الحفاظ على البيئة الضوء على نقاط الضعف العديدة في الطبيعة، تكتشف الحكومات نتيجة لذلك مجالاً جديدًا يكثر فيه الصراع بحاجة إلى حوكمة وتنظيم سياسيين. وهذه المرة ليس السلام بين الأشخاص هو الذي في خطر، بل العلاقات المنظمة بين الإنسان والطبيعة. ومن أجل التوسط في هذا الصراع، تتولى الدولة مهمة جمع الأدلة عن حالة الطبيعة وآثارها على الإنسان، وتنفيذ المعايير والقوانين لتوجيه السلوك، وفرض الالتزام بالقواعد الجديدة. ومن ناحية لابد من مراقبة استمرار الطبيعة في تقديم الخدمات، كالهواء والماء النقيين أو المناخ الذي يُعتمد عليه، عن كثب. ومن ناحية أخرى لابد من إبقاء أعمال المجتمع العديدة تحت سيطرة المراقبة الكافية من أجل توجيه استغلال الطبيعة إلى القنوات التي يمكن تحملها. ولتنفيذ تلك الأهداف الهائلة، لابد للدولة من إقامة المؤسسات الضرورية مثل أنظمة الرصد والمراقبة، والآليات التنظيمية، والجهات

التنفيذية. ومطلوب طبقة جديدة من المحترفين لتنفيذ تلك المهام، بينما يُفترض أن الضمير يوفر نظرية المعرفة الخاصة بالتدخل. باختصار، يزعم الآن الخبراء الذين كانوا يرعون النمو الاقتصادي أنهم يشرفون على البقاء نفسه.

ومع ذلك، وكما هو معروف، ليس الكثير من المجتمعات الريفية في العالم الثالث بحاجة إلى الانتظار حتى يحتشد المتخصصون من معاهد الأبحاث التي تأسست على عجل من أجل الزراعة المستدامة كي يقدموا وصفاتهم ضد تآكل التربة على سبيل المثال. وكان توفير المؤن للأجيال القادمة جزءًا من ممارسات تلك المجتمعات القَبَلِيَّة والفلاحية منذ أقدم العصور. وعلاوة على ذلك، تهدد المشروعات الجديدة المصممة مركزيًا من أجل "إدارة الموارد البيئية" بالاصطدام بمعرفتها ذات الأساس المحلي بشأن الحفاظ على البيئة.

على سبيل المثال، جعلت حركة تشيپكو الهندية شجاعة وحكمة هؤلاء الرجال والنساء الذين حموا بأجسادهم الأشجار من مناشير قاطعي الأخشاب رمزًا للمقاومة المحلية التي حظيت بالمديح خارج حدود الهند. ومع ذلك فقد كان لنجاحهم ثمنه؛ إذ تقدم مديرو الغابات وادعوا مسئوليتهم عن الأشجار. وفجأة اتخذ الصراع طابعًا مختلفًا؛ فقد أخلى قاطعوا الأخشاب الغلاظ السبيل للخبراء ذوي الكلام المعسول. وجاء هؤلاء بالاستطلاعات، وعرضوا الرسوم، وبينوا منحنيات النمو، وجادلوا بشأن معدلات قطع الأشجار القصوى. واقتُرِحت خطط للزراعة إلى جانب صناعات تجهيز الأخشاب، وكانت هناك محاولات لإغراء القرويين بأن يصبحوا منتجي أخشاب صغارًا. ورأى من كانوا يدافعون عن الأشجار لحماية وسيلة معيشتهم ويشهدوا على صحة تشابك الحياة أنفسهم وقد انهالت عليهم فجأة الاكتشافات البحثية ومقولات اقتصاديات الموارد المجردة. وأثناء ذلك الهجوم الذي تعرضوا له استُعين بـ "المصلحة القومية" في "نمو الموارد المتوازن". ولم يكن يهم كثيرًا في مواجهة هذه الأولويات الغريبة تلك الأهمية التي للغابة بالنسبة للقرويين الذين يعيشون هناك، أو ما هي أنواع الأشجار الملائمة أكثر من غيرها لمعيشة

الناس. وتصادمت الإيكولوجيا التي تهدف إلى إدارة الموارد الطبيعية النـادرة مـع الإيكولوجيا التي ترغب في الحفاظ على المشاع المحلي. وبهذه الطريقة يمكـن أن يؤدي تخطيط الموارد الوطني، بالرغم من الوسائل المـستحدثة، إلـى اسـتمرار الحرب ضد البقاء.

رغم مجيء خبراء الموارد باسم حماية الطبيعـة، فـإن صـورتهم الخاصـة بالطبيعة تتناقض مع صورة الطبيعة التي في ذهن القرويين. فعندما تصبح الطبيعة موضوعًا للسياسة والتخطيط تتحول إلى "بيئة". ومن المضلِّل أن نستخدم المفهومين على أن أحدهما يمكن أن يحل محل الآخر لأن ذلك يعوق الاعتراف بـ"البيئـة" باعتبارها بناءً بعينه لـ"الطبيعة" يخص عصرنا. وعلى عكس مدلوله الذي جـرت تنشئتنا على قبوله، نادرًا ما كان هناك مفهوم يمثل الطبيعة بـشكل أكثـر تجريـدًا وسلبيةً وخلوًّا من الصفات من "البيئة". فالسناجب على الأرض جزء مـن البيئـة مثلها مثل الماء داخل خزانات المياه الجوفية، والغـازات فـي الغـلاف الجـوي، والمستنقعات على امتداد الساحل، بل حتى المباني المرتفعـة فـي أحيـاء المـدن القديمة. ولصق بطاقة "البيئة" على العالم الطبيعي يجعل الصفات الملوثـة جميعهـا تتلاشى؛ بل إن ذلك يجعل الطبيعة تبدو سلبية وخالية من الحياة، تنتظـر فحـسب التأثير عليها. ومن الواضح أن هناك تفاوتًا بين هذا وبين تصور القروي الهنـدي، على سبيل المثال، للبراكريتي، وهي القوة الفاعلة والمنتجة المنتشرة في كل حجـر أو شجر، وفاكهة أو حيوان، وتحفظها إلى جانب العالم البشري. وتمنح البراكريتي بركات الطبيعة كعطية؛ ونتيجة لذلك لابد من تكريمها والتودد إليها.[9]

الثقافات التي تنظر إلى الطبيعة على أنها كائن حي غالبًا ما تحدد بدقة مجـال التدخل البشري، لأن رد الفعل العدواني يكون متوقعًا عندما تجاوز العتبة الحرجة. ولا تشترك "البيئة" في شيء مع هذه الرؤية؛ فمن خـلال الرؤيـة الحداثيـة لهـذا المفهوم تبدو الحدود التي تفرضها الطبيعة مجرد قيود مادية على البقاء البـشري.

وغالبًا ما تهمل دعوة وصف الاقتصادات التقليدية بأنها "إيكولوجية" ذلك الفرق الأساسي في المقاربة.

هل نحن متجهون نحو الإيكوقراطية؟

في أواخر ثمانينيات القرن العشرين بلغ القلق بشأن تناقص الموارد والتلوث العالمي مواقع مرتفعة بين الأولويات السياسية الدولية. وتوزع الجهات متعددة الأطراف حاليًا محولات الوقود الحيوي وتصمم برامج الحراجة. وتتعارك القمم الاقتصادية حول انبعاث ثاني أكسيد الكربون. ويطلق العلماء الأقمار الصناعية لتدور حول الأرض متفقدة صحة الكوكب. ولكن الخطاب المتزايد اتخذ اتجاهًا شديد التحيز؛ فهو يدعو إلى الإدارة الممتدة، ولكنه لا يعير اهتمامًا للتحديد الذاتي الذكي. ومع تزايد الأخطار، تُخترع منتجات وإجراءات وبرامج جديدة لتحاشي آثار النزعة الصناعية المهددة بحدوث أخطار وجعل النظام يعمل بانسياب. ويعلن رأس المال والبيروقراطية والعلم – ثالوث التحديث الغربي الذي يحظى بالاحترام – أنه لا يمكن الاستغناء عنها في الأزمة الجديدة وتعد بمنع وقوع الأسوأ من خلال الهندسة الأفضل، والتخطيط المتكامل، والنماذج الأكثر تقدمًا. ومع ذلك فإن الآلات المقتصدة في استهلاك الوقود، وتحليلات تقديرات المخاطر البيئية، والرصد الدقيق للعمليات الطبيعية وما شابه، لما يمكن أن تكون عليه من نوايا حسنة، تشترك في افتراضين؛ أولاً: سوف يُدفع المجتمع باستمرار إلى اختبار الطبيعة إلى أقصى حدودها. ثانياً: لا ينبغي أن يكون استغلال الطبيعة إلى أقصى حد ولا إلى أدنى حد، بل ينبغي أن يكون بالقدر الفعال قدر الإمكان. وجاء في الصفحة الأولى من تقرير صادر في عام ١٩٨٧ من معهد الموارد العالمية: "يعتمد الجنس البشري على البيئة، ولذلك لابد له من إدارتها بحكمة." ومن الواضح أن كلمة "لذلك" هي عقدة الموضوع؛ فهي تصبح ذات صلة بالموضوع فقط إذا كانت الديناميكية التنافسية للنظام الصناعي أمرًا مسلّمًا به. وإلا فلن تكون البيئة في خطر ويمكن

تركها بلا إدارة. والدعوات إلى ضمان بقاء الكوكب لا تكون في الغالب، وبعد البحث الأدق، سوى دعوات إلى بقاء النظام الصناعي.

بالإضافة إلى ذلك، ليست الحلول ذات الحساسية الرأسمالية والبيروقراطية والعلمية للتدهور البيئي بلا تكاليف اجتماعية. والمهمة البروميثية الخاصة بالمحافظة على دوران الآلة الصناعية العالمية بسرعة متزايدة باستمرار، وحماية المجال الحيوي للكوكب في الوقت ذاته، سوف تتطلب قفزة كمية في تنظيم المراقبة. وهل هناك من سبيل غير ذلك للتوفيق بين آلاف القرارات من المستويات الفردية إلى القومية والعالمية؟ ويأتي تحقيق إدماج النزعة الصناعية أو عدمه في المرتبة الثانية من حيث الأهمية، إن كانت لها أهمية، من خلال حوافز السوق، أو التشريعات الصارمة، أو البرامج العلاجية، أو التجسس المتقدم، أو الحظر الصريح. وما يهم هو أن هذه الاستراتيجيات جميعها تدعو إلى مزيد من المركزية، وبخاصة في حالة البلدان القوية. وبما أن الإيكوقراطيين نادرًا ما يشككون في النموذج الصناعي للمعيشة من أجل تقليل العبء عن الطبيعة، فإنه يُترك لهم ضرورة إحداث تزامن بين أنشطة المجتمع التي لا تُحصى وكل ما يمكنهم حشده من مهارة وبُعْد نظر وأدوات التكنولوجيا المتقدمة — وهذا احتمال كان سيوحي لأورويل برواية جديدة. ولذلك لابد من معالجة التحدي التاريخي بشيء آخر غير المصطلحات الإيكوقراطية؛ كيف يمكن بناء المجتمعات الإيكولوجية بأقل قدر من الهيمنة الحكومية والمهنية؟

يبدأ الخطاب الإيكوقراطي الذي يوشك أن يتطور في التسعينيات من الاقتران المفاهيمي بين "البيئة" و"التنمية"، ويجد قاعدته المعرفية في نظرية الأنظمة الإيكولوجية، ويهدف إلى مستويات جديدة من المراقبة الإدارية والرقابة. ولأنه غير مستعد لإعادة النظر في منطق النزعة الإنتاجية التنافسية الموجودة في أصل المصيبة الإيكولوجية للكوكب، فهو يختزل الإيكولوجيا إلى مجموعة من الاستراتيجيات الإدارية التي تهدف إلى كفاءة الموارد وإدارة المخاطر. وهو يتعامل

مع ما لا يقل في واقع الأمر عن كونه مأزقًا حضاريًا باعتباره مشكلة تقنية — وأعني بذلك أن مستوى الأداء الإنتاجي الذي تحقق بالفعل يتضح أنه غير ممكن في الغرب، ناهيك عن سائر أنحاء الأرض. إلا أنه مع ظهور الإيكوقراطية يبتلع النسيان الجدل الأساسي الذي لا بد منه حول قضايا الأخلاقيات العامة — كالطريقة التي ينبغي أن يعيش بها المجتمع، أو ماهية وكيفية ومقدار الطريقة التي ينبغي أن ينتج ويستهلك بها. وبدلاً من ذلك، هناك تسليم خفي بالإيحاءات الغربية، ليس في الغرب فحسب وإنما في أنحاء العالم، وتصبح المجتمعات التي تختار عدم وضع كل طاقتها في الإنتاج، وتتعمد قبول مُخْرَج أقل من السلع، غير واردة. وما يسقط على جانب الطريق هو تلك الجهود التي تستهدف تفسير المجموعة الأكثر اتساعًا من أشكال المستقبل المتاحة للمجتمعات التي تحدد مستويات مُخْرَجها كي تثري أية نماذج مثالية تخرج من ميراثها الثقافي. ويظل الفهم الإيكوقراطي غافلاً عن التنوع خارج المجتمع الاقتصادي الغربي.

المراجع:

1. World Commission on Environment and Development، *Our Common Future*، Oxford: Oxford University Press 1987، p. 1. Author's italics.

2. P. Ehrlich، *The Population Bomb*، New York: Ballantine Books، 1968.

3. 'Blueprint for Survival'، *The Ecologist*، Vol. 2، 1972، pp. 1-43.

4. D. H. Meadows et al.، *The Limits to Growth*، New York: Basic Books، 1972.

5. World Commission on Environment and Development، op. cit.، p. 5.

6. Op. cit.، pp. 49-50.

7. Op. cit.، p. 15.

8. D. Hopper، 'The World Bank's Challenge: Balancing Economic Need With Environmental Protection'. Seventh Annual World Conservation Lecture، 3 March، 1988.

9. V. Shiva، *Staying Alive: Women، Ecology and Development*، London: Zed Books، 1989، p. 219.

'Environment' finally moved to the centre stage of the international debate with the report of the World Commission on Environment and Development، *Our Common Future*، Oxford: Oxford University Press، 1987. Various lines of the history leading up to that conceptual innovation are highlighted in A. Biswas & M. Biswas، 'Environment and Sustainable Development in the Third World: A Review of the Past Decade'، *Third WorldQuarterly*\ Vol. 4، 1982، pp. 479-91; J. McCormick، 'The Origins of the World Conservation Strategy'، *Environmental Review*\ Vol. 10، 1986، pp. 177-87; F. Sandbach، 'The Rise and Fall of the Limits to Growth Debate'، *Social Studies of Science*، Vol. 8، 1978، pp. 495-520; and H. J. Harborth، *Dauerhafte Entwicklung: Zur Entstehung eines neuen okologischen Konzepts*، Wissenschaftszentrum Berlin، 1989. M. Redclift، *Sustainable Development: Exploring the Contradictions*، London: Methuen، 1987، offers a more systematic treatment.

D. Worster، *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*، San Francisco: Sierra Club، 1977، is a masterly introduction to the history of ecology ،the science which gave its name to the political movement. Its oscillations between romanticism and scientism is traced by L. Trepl،

Geschichte der Okologie‹ Frankfurt: Athenaum‹ 1987; and P. Acot‹ *Histoire de l'ecologie‹* Paris: Presses Universitaires de France‹ 1988‹ shows its rise to an all-inclusive mode of explanation. How close the links between the hopes of social engineering and the formation of the eco-system concept were‹ is elaborated by P. Taylor‹ 'Technocratic Optimism: H. T. Odum‹ and the Partial Transformation of Ecological Metaphor after World War IF‹ *Journal of the History of Biology‹* Vol. 21‹ 1988‹ pp. 213-44; while Ch. Kwa‹ 'Representations of Nature Mediating Between Ecology and Science Policy: The Case of the International Biological Programme'‹ *Social Studies of Science‹* Vol. 17‹ 1987‹ pp. 413-42‹ calls attention to the affinity between perceptions in the political sphere and systemic versions of biology.

For representations of nature different from environment‹ which motivate present-day movements‹ see V. Shiva‹ *Staying Alive: Women‹ Ecology and Development‹* London: Zed Books‹ 1989. P. Richards‹ *Indigenous Agricultural Revolution: Ecology and Food Production in West Africa‹* London: Hutchinson‹ 1985‹ points out the wisdom of traditional knowledge systems. The history of the concept of nature has been extensively reviewed by C. Glacken‹ *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western*

Thought. Berkeley: University of California Press‹ 1967; while J. B. Callicott (ed.) has assembled a number of authors who examine the role of nature in some non-Western traditions: *Nature in Asian Traditions of Thought‹* State University of New York Press‹ 1989.

Access to the cultural anthropology of nature can be found in the entries 'nature'‹ 'mountains'‹ 'trees'‹ 'metals' etc. of M. Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religions‹* New York: Macmillan‹ 1987. Y.-F. Tuan shows us systematically how many different ways the environment‹ across history and cultures‹ figured in human imagination: *Topophilia: A Study of Environmental Perceptions and Values‹* Englewood Cliffs: Prentice-Hall‹ 1974. Regarding the discontinuities in European history‹ C. Merchant‹ *The Death of Nature: Women‹ Ecology and the Scientific Revolution‹* San Francisco: Harper and Row‹ 1980‹ recounts the major rupture in \Yestern attitudes‹ while her most recent book. *Ecological Revolutions: Nature‹ Gender‹ and Science in New England‹* Chapel Hill: University of North Carolina Press 1989‹ documents how the ways of knowing nature have changed from the native Indian to the colonialist and industrialist modes‹ focusing on the evidence from a limited geographical area.

The rising eco-cratic discourse can be best examined in the special issue of the *Scientific American*‹ Vol. 261‹ September 1989‹ with the title 'Managing Planet Earth'. For another example‹ much in the same vein‹ see M. Rambler (ed.). *Global Ecology: Towards A Science of the Biosphere*‹ New York: Academic Press‹ 1989. I have called attention ('The Gospel of Global Efficiency: On Worldwatch and Other Reports on the State of the World'. *IFDA Dossier*‹ No. 68‹ Nov./Dec. 1988) to hidden assumptions in L. Brown et al's yearly message (*The State of the World*‹ New York: Norton‹ 1984 and subsequent years). In contrast‹ I learned a lot about the deeper civilizational issues which are at stake in the present debate through J. Bandyopadhyay and V. Shiva‹ 'Political Economy of Ecology Movements'‹ in *IFDA Dossier*‹ No. 71‹ May/June 1989; and B. McKibben‹ *The End of Nature*‹ New York: Random House‹ 1989. As a reference tool for the literature on ethics and the environment. I found the annotated bibliography of D. E. Davis *Ecophilosophy: A Field Guide to the Literature*‹ San Pedro: Miles‹ 1989‹ very helpful.

المسـاواة

ك . دوجلاس لوميس

المســـاواة

ك. دوجلاس لوميس

على خلاف بعض الكلمات التي بُحثت في هذا الكتاب، ليست المساواة لفظة جديدة. كما أنها ليست كلمة يمكن الإعلان عن كونها ضارة بالمرة ونخرجها من مفرداتنا السياسية. ولكن في العصر الحديث، وخاصةً في سياق خطاب التنمية، اتخذت الكلمة معانى ضارة. وهذا هو خطرها على وجه التحديد: يضع غموض الكلمة معانيها الضارة الحالية تحت حماية هيبة الاستعمالات القديمة. والغرض من هذا المقال هو إزالة هذا الخلط.

الإنصاف والتماثل

في أفكار المساواة المختلفة، من الممكن تمييز عائلتين من المعاني. ففي الأولى تشير المساواة إلى نوع من العدل أو المعاملة المنصفة. وفي الثانية تشير المساواة إلى التماثل أو التجانس. وفي بعض السياقات يمكن أن يتداخل المعنيان أو يتلاقيا، ولكنهما مختلفان. فمعاملة الناس بالعدل يمكن أن تتطلب اختلاف معاملتهم؛ ومن ناحية أخرى فإن معاملتهم وكأنهم سواء لا يعني بالضرورة معاملتهم بالعدل. وعلاوة على ذلك فإن المعنيين مختلفان من حيث النوع. فالمساواة بمعنى العدل عبارة قيمية تتعلق بالطريقة التي يجب أن يُعامل بها الناس؛ فهي تشير إلى العلاقات بين الأشخاص. غير أن المساواة بمعنى التماثل فهي ادعاء الحقيقة؛ ذلك أنها تفترض صفات مشتركة في الناس. ويمكن أن تكون العبارة القيمية مشتقة منها. ومع ذلك فإنه إذا كانت المساواة باعتبارها تماثلاً مؤكدا كقيمة، فمن الممكن

أن يتضح أنها لا تدعي حقيقة قائمة وإنما حقيقة ينبغي خلقها. وعندما تصبح هذه الفكرة متصلة بالسلطة، يمكن أن تكون النتائج مخيفة.

يمكن إيضاح الطريقة التي تنقسم بها هذه المفاهيم وتتداخل بالنظر إلى أصولها التقليدية. فمعظم الفكرة البدائية الخاصة بالعدل والانتقام تهدف إلى نوع من المساواة ("الثأر" كما نقول اليوم). والتعبير القديم "العين بالعين والسن بالسن" مكتوب على شكل معادلة، مثل العبارة الأخف "عامل الناس بمثل ما تحب أن يعاملوك به". والمساواة موجودة في أية فكرة بحيث يجب أن يخضع الناس للمجموعة نفسها من القواعد، أو يجب أن يعطي القاضي الاهتمام نفسه لادعاءات كل من طرفي النزاع.

الرؤية المتعمقة القائلة بوجود صلة داخلية بين الفكرة السياسية الخاصة بالعدل والفكرة المادية أو الرياضية الخاصة بالمساواة قديمة جدًا. فقد جرت العادة على رسم الإلهة الرومانية إيوستيتيا حاملة ميزان، مثل الإلهتين اليونانيتين تيميس وديكي. وكان أرسطو ينظر إلى الاثنتين على أنهما غير منفصلتين على نحو جعله يرى أنه لابد من ارتباط كلمة dikast (الذي يحكم) لغويًا بكلمة dichast (الذي يقسِّم). (*Nichomachean Ethics*, 1132a)

وبناءً على ذلك فإن معنى كلمة isos اليونانية، التي كانت المفهوم السائد الذي يحكم به في الدولة المدينة polis، يصبح المساواة والتماثل المادي/الرياضي. وقد مكنت من المقارنة ين الأشخاص، بغض النظر عن اختلافاتهم التي لم يكن بالإمكان قياسها على نحو آخر، وذلك من خلال عزل وتقييم جانب من الجوانب؛ من قبيل حقوقهم أو مكانتهم أو جدارتهم. وبالمثل فإن كلمتي aequalitas وaequus اللاتينيتين اللتين اشتقت منهما الكلمة الإنجليزية equality (المساواة) قد تعنيان إما المساواة في الكمية، أو المساواة السياسية أو الإنصاف.

إلا أنه على عكس isos نجد أن الكلمة اليونانية الأخرى homoios تركز على التشابه في النوع وليس التناسب في العلاقة. وبدلاً من "المساواة"، من الأفضل ترجمتها بـ" مثل، يشابه ...". وهي لا تُستخدم في الخطاب السياسي كبديل لـ isos، بل بالأحرى للإشارة إلى الانسجام أو التشابه في الميول والذوق. ولكن ليس باستمرار. ويستخدمها أرسطو كذلك في تعريفه للحسد ــ الألم الذي يشعر به الناس "عند رؤية الحظ الطيب ... لهؤلاء الذين على شاكلتهم (homoios)." (Rhet., 1378b).(١)

في الخطاب السياسي اليوناني كان هذا التمييز واضحًا. فعندما أعلن بيريكليس تفاخره الشهير في التأبين بأن قوانين أثينا تقدم عدلاً متساويًا للجميع، كان ذلك بغرض إيضاح أن هذا لم يمنع المواطنين من تنمية اختلافاتهم. (*Thucydides*, Bk II, XXXVII). وكانت isos صفة للعدل، وليس الناس. وكان أرسطو يرى أن تطبيق العدل المتكافئ على أناس متفاوتين عمل معقد. وفي حالة العدل التوزيعي كانت isos تعني توزيع حصص متساوية على المتساوين، وحصص غير متساوية على غير المتساوين. وكان لابد للتوزيع أن يكون مساويًا للجدارة، ولكن المشكلة هي تحديد أي نوع من الجدارة هو المهم: "يجعل الديمقراطيون الأصل الحر معيارًا، ويجعله المتعاطفون مع حكم القلة الثروة أو في حالات أخرى الأصل، ويجعله مؤيدو الأرستقراطية الفضيلة." (*Nichomachean Ethics*, 1131a) وفي حالة العدل التصحيحي، أصبحت isos هي قدرة القاضي على **تجاهـل** الفروق بين الأطراف: "ذلك أنه لا فرق إذا غش رجلٌ طيبٌ رجلاً سيئًا، أو غش رجلٌ سيءٌ رجلاً طيبًا ... فالقانون يهتم فقط بطبيعة الضرر، ومعاملة الأطراف بالتساوي." (*Nichomachean Ethics*, 1132a) وهنا تصبح المساواة نوعًا من المنهج العلمي، أي اعتبار الأشياء الأخرى مساوية من أجل عزل وتعريف العامل موضع البحث. وربما كان المجاز المفيد بالنسبة لكيفية توافق isos، مبدأ المساواة المجرد، مع العالم المادي غير المنتظم هو خط تساوي الضغط

الجوي، وهو ذلك الخط الموجود على خرائط الطقس الذي يوصل نقاط الضغط الجوي المتساوية، ولا يكون مستقيمًا بحال من الأحوال.

غير أن أيًّا من هذا لا يعني أن اليونانيين لم يكونوا يرون ظلمًا في الفجوة الواسعة بين الأغنياء والفقراء. فإذا ما أخذنا الإصلاحات التي أجراها سولون في دستور روما كخطوة أولى نحو إقامة الديمقراطية، يجدر بنا تذكر أن أول تلك الإصلاحات كان عندما "جعل الناس أحرارًا في ذلك الحين وفي المستقبل بحظر القروض بضمان الشخص ... وفرض إلغاء الديون الخاصة والعامة". (Aristotle, *The Athenian Constitution*, VI 1) ولهذا السبب نجد أن تخفيف الديون في التاريخ الأوروبي قديم قِدَم السياسة. ومع ذلك فلم يطلق أهل أثينا على هذا مساواة، بل التخلص من الأعباء. وفي الوقت نفسه لم تتجاوز الصفة الاقتصادية الكاملة خيالهم السياسي. فقد سجل أرسطو (وعارض) اقتراحًا لفالياس الخلقدوني يخص المدينة الدولة المثالية القائمة على المساواة في المِلكية. (Politics,1266 a,b)

من الإسكندر إلى لنكولن

لا توجد في أي من تلك التصورات فكرة المساواة باعتبارها مبدأ كليًّا يربط الناس جميعًا في العالم ببعضهم. وطبقًا لأحد الآراء فإن الخطوة الأولى في هذا الاتجاه يمكن تعريفها بدقة كالتالي:

ذلك اليوم ـــ إحدى لحظات التاريخ المهمة ـــ الذي دعا فيه الإسكندر حين كان في إحدى المآدب بمدينة أوبي(*) من أجل اتحاد القلوب (homonoia) ودولة مشتركة تضم المقدونيين والفرس.(٢)

* مدينة بابلية تشير النصوص الأكادية واليونانية إلى أنها كانت واقعة على الضفة الشرقية لنهر دجلة على مسافة لا تبعد كثيرًا عن بغداد الحالية. والمكان المرشح أنها كانت تقوم عليه هو تلول البقيلي. (المترجم)

قد نشك فيما إذا كانت الفكرة قد ظهرت فجأة أم لا، ولكن من المهم أن التراث جعلها تأتي أولاً من بين شفتي الفاتح؛ فهي تتوافق إلى حد بعيد مع مشروعه الخاص بسلخ الناس عن ولاءاتهم المحلية وجعلهم متجانسين في إمبراطورية شاسعة. وحدث في سياق العالم الذي بناه الإسكندر أن أوجدت المجتمعات "فكرة الكلية، وهي تلك الإنسانية العالمية التي يكون الجميع فيها قد وُهبوا طبيعة بشرية مشتركة".[٣] وفي وقت لاحق تبنى الرومان الفلسفة الرواقية باعتبارها مناسبة لحكمهم شعوبًا متعددة داخل إمبراطوريتهم.

وكانت اللحظة الحاسمة الأخرى في تشكُّل فكرة المساواة الكلية عندما اتخذ المسيحيون الأوائل قرارهم الحاسم بحمل دينهم الجديد إلى الأغيار. ونطق بطرس بعبارة "بالحق أنا أجد أن الله لا يقبل الوجوه" (أعمال الرسل ١٠: ٣٤) في اللحظة التي أدرك فيها أن كورنيليوس، قائد المائة رجل، أصبح مسيحيًا بصدق. وهذه الفكرة، التي لها نتائج مهمة منذ ذلك الحين بالنسبة لأوروبا والعالم، يكتنفها الغموض. فهي من ناحية، وخاصةً أن قائلها هو بطرس، توحي باحترام البشر كافةً لكونهم بشرًا، ذلك أنه حين يقول لكورنيليوس الذي سجد واقعًا على قدميه "قم أنا أيضًا إنسان" (أعمال الرسل ١٠: ٢٦)، وفي قوله "وأما أنا فقد أراني الله ألا أقول عن إنسان ما إنه دَنِسٌ أو نَجِسٌ." (أعمال الرسل ١٠: ٢٨) وفي الوقت نفسه فهو قد يوحي بالعكس، أي أن الناس في ظل تنوعهم السطحي متساوون أول كل شيء في بؤسهم ويمكن أن يصبحوا جديرين بالاحترام فقط بتحولهم متساوين، أي بتحولهم إلى مسيحيين. وفي رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية يسود هذا المعنى السلبي:

"فماذا إذًا. أنحن أفضل. كلا البتة. لأننا قد شكونا أن اليهود واليونانيين أجمعين تحت الخطيئة. (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ٣: ٩)

"ونحن نعلم أن كل ما يقوله الناموس فهو يكلِّم به الذين في الناموس لكي يسد كل فم ويصير كل العالم تحت قصاص من الله. (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية ٣: ١٩)

ونحن نتساءل عما إذا كان من الواجب على بطرس أن يسجد هو نفسه واقعًا على قدميه بدلاً من أن يطلب من قائد المائة رجل أن ينهض أم لا.

أثناء العصور الوسطى الأوروبية شاع استعمال تعبير "الند" بمعنى الشخص الذي من الطبقة الاجتماعية نفسها، فيما يتعلق بنظام الطبقات الإقطاعي. ومن خلال هذا الاستخدام صار استخدام، كلمة peer الإنجليزية التي تعني في الأصل الند، أي عضو الطبقة الأرستقراطية البريطانية. ووُجِدت فكرة المساواة الكلية باعتبارها فكرة لاهوتية. وكان الادعاء بأن الأخلاق المسيحية كلية يعني أن الناس جميعًا سواء أمامها؛ فعلية القوم وأسافلهم سوف يحاسبون بالتساوي يوم القيامة. وظل مبدأ المساواة طبقًا للقانون، على الأقل بمعني أن الكل، حكامًا ومحكومين على السواء، مطالبون بطاعته. وكانت المساواة كنقيض للمجتمع الطبقي تراثًا خالدًا بين عامة الناس، حيث تظهر أحيانًا كقوة عملية في التمردات مثل تمرد الفلاحين الإنجليز في عام ١٣٨١ (الذي أعطانا الشعار الشهير "عندما كان آدم يحرث الأرض، وكانت حواء تغزل الشعر/من كان السيد حينذاك؟). ومن الممكن أنه كان يُعتقد أن المساواة الاجتماعية نموذج مثالي لا يتناسب مع هذا العالم من الخطاة، غير أنها لم تكن فكرة لا يُدرك مقصدها بالنسبة لعقل العصور الوسطى.

تظهر فكرة المساواة من جديد كقوة تاريخية كبرى في سياق الثورة الإنجليزية في القرن السابع عشر. وفي كراسة وراء الأخرى، كان دعاة التسوية والحفارون(*) يؤيدون المساواة على أساس أن "الله لا يقبل الوجوه". (من المصادفة

* Levellers [دعاة إلغاء الفوارق الطبقية] وDiggers [الحفارون] وكانوا يسمون في الأصل "الدعاة الحقيقون لإلغاء الفوارق الطبقية". ومن الواضح أن تلك الحركة كانت موجهة كذلك ضد التسييج الذي قام به مُلاك الأراضي. (المترجم)

أن الصياغة هنا [God is no respecter of persons] هي ترجمة الملك چيمس التي لم تصبح متاحة إلا في عام ١٦١١). غير أنه كان هناك فرق شاسع في الرأي فيما يتعلق بكيفية تطبيق هذا التأكيد الغامض على العالم. وقد استُخدِم مرارًا لتأييد المساواة في ظل القانون، والحق المتساوي في التصويب (بالنسبة للرجال، أو بالنسبة للرجال ذوي الأملاك)، وإلغاء الملَكية وطائفة النبلاء، والحق المتساوي في الدعوة إلى الإنجيل (مساواة الضمير)، والحق المتساوي في الأرض. وتحت هذا، كانت هناك صراعات أعمق تجري. فهل كانت المساواة تعني أن الكل طاهرون، أم أن الكل نجسون؟ هل كانت تعني أن الكل متساوون في الكرامة، أم في العجز الذليل في ظل الرب القدير؟ هل كانت تعني أنه ينبغي احترام الناس على اختلافهم، أم أنهم متساوون، أو يمكن جعلهم سواسية؟

يوضح اثنان من أبرز تعريفات المساواة التي تظهر في هذه الفترة كيفية اختلاف تفسير الفكرة. أول هذين التعريفين هو تعريف الكولونيل رينزبره، من دعاة التسوية. ففي المناظرة التي عُقِدت في الجيش النموذجي الثوري الجديد في بوتني في عام ١٦٤٧، تحدث في مصلحة الحكومة بالموافقة قائلاً: "أظن أن أفقر شخص في إنجلترا لديه حياة يحياها مثل أعظم شخص."[٤] وتكمن عظمة هذا التعريف، قبل أي شيء، في أنه لا يقيم المساواة على الدين أو على مبدأ مجرد، بل على الظرف البشري. فالبشر ليسوا متساويين لأن الرب ينظر إليهم على هذا النحو، كما أنهم ليسوا متساوين فقط في مقابل الفجوة الشاسعة التي تفصلهم عن الرب. وهم ليسوا متساوين لأن القانون الطبيعي يقضي بذلك. بل إنهم متساوون لأنهم يواجهون المهمة الوجودية نفسها؛ إذ لابد أن يحيوا الحياة. وعلاوة على ذلك يحرر هذا التصور المساواة من ظلال معانيها الرياضية؛ إذ لا تقبل حقيقة وجود حياة تُعاش الحسابَ الدقيقَ بسهولة. فهي تستبعد مسألة الجدارة أو القدرة. ومهما كانت مكانة المرء أو سلطاته فلا بد له من الصمود والتحمل. وهو لا يتضمن

فكرة أن الناس متجانسون، أو ينبغي أن يكونوا كذلك. ومع ذلك فمن المهم أن نعي أن دعاة المساواة هُزِموا في الثورة الإنجليزية.

التعريف الثاني من تلك الفترة هو تعريف توماس هوبز الفيلسوف. فقد قال في كتابه "عن المواطن" (١٦٤٢) ومن بعده كتابه "اللوياثان" (١٦٥١) إن الناس متساوون، أي أنهم سواء في عجزهم المطلق عن أن يحيوا حياتهم ما لم يسلموا أنفسهم بالكامل للملك القدير. ويختلف الناس اختلافًا طفيفًا من حيث الفطنة والقوة، ولكن ليس بالقدر الذي يهم:

ذلك أننا إذا نظرنا إلى الرجال البالغين، وأخذنا في اعتبارنا مقدار هشاشة جسمنا البشري، الذي حين يفنى تفنى معه كل قوته ونشاطه وحكمته، وكم هو يسير حتى على أضعف رجل أن يقتل أقوى الرجال، وليس هناك ما يدعو لأن يتصور أي رجل يثق في قوته نفسه وقد صنعته الطبيعة على نحو يفوق الآخرين. ومن يمكنهم عمل أشياء متساوية هم أنفسهم متساوون في مواجهة بعضهم البعض؛ ولكن هؤلاء الذين يمكنهم عمل أعظم الأشياء، أي القتل، يمكنهم عمل أشياء متساوية. ولذلك فإن الرجال جميعًا فيما بين أنفسهم جعلتهم الطبيعة متساوين.[٥]

يرى هوبز أن المساواة قبل كل شيء ليست صفة من صفات العدل، بل من صفات الناس. فالناس سواء لأنه لا يمكنهم أبدًا الحصول بشكل حاسم على أفضل شيء من بعضهم البعض من خلال قوتهم؛ فهم متساوون فيما يتسمون به من "هشاشة". ويجعلهم هذا، كما أدرك أرسطو، في حالة من حسد بعضهم لبعض، وبالتالي الخوف من بعضهم. وإذا كانوا جميعًا متساوين في صمودهم فالنتيجة هي محاربة كل منهم للكل. ولذلك فإنه لضمان الحد الأدنى من ظروف الحياة، لابد أن يتساووا جميعًا في السقوط. وفي العقد الاجتماعي الذي يلغي فيه كل رجل ("رجل" هي الكلمة الصحيحة؛ فلم يكونوا يعتقدون أن النساء قادرات على توقيع العقد الاجتماعي) حقه الطبيعي، وعلى نحو أكثر متانة بكثير مما تسنى للإسكندر أن

يوجد وفاقًا بين الأفراد المقتلعين من جذورهم، الذين هم الآن متساوون بمعني أن اختلافاتهم لا تعد شيئًا مقارنةً بتلك الفجوة الشاسعة التي تفصلهم عن الرب القدير:

مثلما يتساوى الخدم في وجود السيد دون أن تكون لهم أية ميزة على الإطلاق، كذلك يكون الرعايا في وجود الملك. ومع أنهم يزيدون أو ينقصون في تألقهم حين يكونون بعيدًا عن ناظريه، فإن تألقهم في وجوده لا يزيد كثيرًا عن تألق النجوم في وجود الشمس.[٦]

تفرعت فكرة المساواة باعتبارها عدلاً إلى أشكال عديدة منذ ذلك الحين. فقد استُخدمت لمهاجمة دعاوى الطبقة (كالشاعر برنز حين يقول: "فلتعطوا الأغبياء حريرهم، والخدم نبيذهم / فالإنسان إنسان لهذا السبب.") وكانت قد استُخدمت لمهاجمة القمع. كما استُخدمت لاستحضار احترام البشر؛ وكانت في هذا القرن [العشرين] شعارًا تُهاجم به التفرقة العنصرية والعرقية والجنسية. وفكرة أن التفاوت في الثروة ظلم وراء قرون من كفاح العمال (في مناظرات پوتني في عام ١٦٤٧ قال مُلَّاك الأراضي بوضوح إنهم لن يتخلوا عن حق التصويت للمعدمين، لأنهم يخشون من استغلالهم لحقوقهم السياسية في تسوية الأملاك. وظل هذا الخوف قائمًا على مر تاريخ الرأسمالية منذ ذلك الحين). ومازالت أفكار الحقوق المتساوية والمساواة في ظل القانون في بؤرة تصوراتنا الخاصة بالقانون والمواطَنة.

من ناحية أخرى، كانت فكرة التجانس الخاصة بالمساواة قوة شديدة كذلك. وقد عملت صورة هوبز الخاصة بكون الناس سواء هي صورة حبات الرمل أو الذرات، التي لا يمكن أن تخلق قيمة إلا كأجزاء مقوِّمة في آلة الدولة الكبيرة، بالفعل على جعل الناس كذلك. وبينما تتحول الفكرة الأوروبية الخاصة بالمجتمع المدني شيئًا فشيئًا من فكرة خاصة بنظام الحكم إلى فكرة خاصة بالاقتصاد، تطورت صورة جزئها المقوِّم القياسي من ذلك الخاص بالمواطن إلى الخاص بالإنسان الاقتصادي. فقد بات يُنظر إلى الناس على أنهم متساوون (سواء) في ميلهم الطبيعي إلى التبادل والمقايضة.

اعتقد توكڤيل أن هناك اتجاهًا تاريخيًا حتميًا نحو تجانس المساواة، وأن الطليعة في هذا الصدد هي الولايات المتحدة. كما اعتقد أن هذا الاتجاه تهديد للحرية، وكانت دراسته الكلاسيكية "الديمقراطية في أمريكا" تهدف إلى دراسة ذلك التهديد والبحث عن طرق لمواجهته. وقد استخدم في هذا العمل كلمة "ديمقراطية" كمرادف افتراضي لـ"المساواة" قصد به "مساواة الظرف" أو "التوافق". ونظر إلى الولايات المتحدة على أنها مكونة من أفراد معزولين ومتجانسين مفصولين عن الماضي وعاجزين عن إقامة صلات دائمة مع الأرض أو مع بعضهم البعض. ويمكن أن نفهم ما يقصده بالديمقراطية (المساواة) من وصفه لما اعتقد أنها حالتها المحددة:

يمكننا رؤية الديمقراطية في المستوطنات الغربية وقد بلغت أقصى حدودها. وفي تلك الولايات، التي تأسست بشكل ارتجالي وبالصدفة، ليس السكان إلا أولاد الأمس. وهم لا يعرفون بعضهم بعضًا، ويجهل أقرب الجيران تاريخ بعض.... إن ولايات الغرب الجديدة يقطنها سكان، ولكن لا وجود للمجتمع فيما بينهم.[٧]

لم يكن يعرف أن هذه الحالة سرعان ما ستتكرر في المدينة الصناعية. فقد اختُرع مصطلح "النزعة الفردية" لوصف اعتقاد الأمريكيين الغريب (الذي كان يعتقد أنه خاطئ) أن كلاً منهم يمكن أن يعيش بدون الاعتماد على الآخرين، وقد أشار إلى أن هذا الوهم نفسه، للمفارقة، يسهم في تجانس غير مسبوق للعادة والرأي الأمريكيين.

أوضح توكڤيل أن تشظية المجتمع إلى أفراد على نمط واحد لا يعني الميل إلى المساواة الاقتصادية:

الواقع أنني لا أعرف بلدًا سيطر فيه حب المال على مشاعر الرجال ويعبِّر فيه عن قدر أكبر من ازدراء نظرية المساواة الدائمة في الأملاك.[٨]

على العكس من ذلك أطلقت عملية اقتلاع الناس من التربة ومن الماضي ومن بعضهم بعضًا ـــ وهي العملية التي يمكن التفكير فيها كذلك على أنها الاقتلاع التاريخي لإنسان الاقتصادي ـــ الطاقات التنافسية التي رآها توكفيل رهيبة. فقد قال عن الشعب الأمريكي:

كشأن كل الشعوب العظيمة، ليس لديه سوى فكرة واحدة، وهو يتحرك قُدُمًا إلى امتلاك الثروات، وهي غاية العمال الوحيدة، مع المثابرة واحتقار الحياة التي يمكن تسميتها بالبطولية، إذا كانت هذه الكلمة تعني أي شيء سوى الصراعات الخاصة بالفضيلة.(٩)

كان سياق أمريكا القرن التاسع عشر هو ما أعيد فيه تعريف المساواة، وفي تلك المرة كانت "مساواة الفرصة". ذلك أن مساواة الفرصة لا يكون لها معنى إلا في مجتمع منظم كلعبة تنافسية يكون فيها فائزون وخاسرون. وما هو متساوٍ ليس الناس، بل قواعد اللعبة. وهي بهذا المعنى نوع من إضفاء الصبغة الاقتصادية على المساواة بموجب القانون. والفرق هو أن موضوع اللعبة هو على وجه الدقة خلق المساواة. والفكرة هي أن تقسيم المجتمع يكون عادلاً إن كان يتم طبقًا لقواعد منصفة. وبذلك يمكن النظر إلى مساواة الفرصة على أنها وسيلة لشرعنة التباين الاقتصادي. والواقع أنه فقد بعد شعور أصحاب الأملاك في البلدان الصناعية بالثقة في أن مساواة الفرصة حلت محل التسوية كتعريف طاغٍ للمساواة بدأوا في منح حق التصويت للطبقات المعدمة.

لمساواة الفرصة أثر مجنِّس ما. ويعني قبول مساواة الفرصة قبول اللعبة، ويعني قبولُ اللعبة قبولَ هوية اللاعب. وبهذه الطريقة تدمج مساواة الفرصة بعض العناصر من المعاني التقليدية للمساواة وتستبعد البعض الآخر، مما يخلق مفارقة ملحوظة، وهو النظام الذي يولِّد التجانس والتفاوت الاقتصادي ويعلن عدالة النتيجة.

سياسة اللحاق

يمكننا الآن الانتقال إلى مسألة الشكل الذي اتخذته المساواة في سياق أيديولوجيا التنمية الاقتصادية العالمية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. ويمكن تقسيم ذلك إلى جزأين هما المساواة التي تعد بها التنمية الاقتصادية والمساواة التي تنتجها بالفعل. فما تعد به هو العدالة المتساوية (التي تعرِّفها بأنها المساواة الاقتصادية) وما تنتجه هو التجانس (بينما تحافظ على التفاوت الاقتصادي وتكثفه). فكيف يحدث ذلك؟

جوهر مساواة التنمية الاقتصادية تتضمنه كلمة "اللحاق" أو عبارة "تضييق الفجوة". فعلى سبيل المثال، جاء في إعلان إنشاء النظام الاقتصادي الدولي الجديد الذي تبنته الولايات المتحدة في الأول من مايو عام ١٩٧٤ أن النظام الاقتصادي الدولي الجديد:

سوف يصحح التفاوتات ويعالج أشكال الظلم الحالية، مما يجعل بالإمكان القضاء على الفجوة التي تزداد اتساعًا بين التنمية والبلدان النامية لضمان تسريع التنمية الاقتصادية.(١٠)

كانت فكرة إمكانية وصف الفرق في الثروة بين البلدان بأنه تفاوت، بمعنى الظلم، غير مفهومة منذ بضع مئات من السنين. فلم يكن من العادة توجيه اتهام الظلم للتفاوتات بين الأنظمة، بل فقط داخل النظام الواحد. وكون الفكرة مفهومة في الوقت الراهن أمر واضح بالدرجة التي نقبل معها أن العالم جرى تنظيمه على هيئة نظام اقتصادي واحد. وكما هو الحال بالنسبة للمساواة الكلية، التي لم يكن لها معنى في الدولة المدينة اليونانية، وكان لها معنى فيما بعد في العالم الذي فتحه الرومان، فهي الآن لها معنى في عالم فتحه الاقتصاد الرأسمالي العالمي.

الفكرة المستحدثة الثانية هي أنه يمكن تحقيق المساواة الاقتصادية، أو على الأقل الحد من التفاوت، عن طريق "التسريع المطرد للتنمية الاقتصادية". وعندما

كان النظام الرأسمالي مقصورًا بشكل أساسي على الولايات المتحدة وأوروبا، كان المفهوم باستمرار هو أن عمله الحر أنتج التفاوت، وأنه يمكن الحد من التفاوت فقط بواسطة النشاط السـياسي كتنظيم النقابات ـ الكفاح من أجل الحكومات العمالية وسياسات الرفاه. وفكرة أنه بما أن الاقتصاد العالمي أصبح رأسماليًا فهو يولِّد التفاوت من خلال "التنمية" الخاصة به فكرة لافتة للانتباه.

الواقع أن النظام الاقتصادي الدولي الجديد نفسه كان عملاً سياسيًا. وكان يأمل في الاستفادة من القوة السياسية الجديدة لدول العالم الثالث لفرض التغييرات في النظام الاقتصادي العالمي وتوجيهه نحو اتجاه مختلف. ولكن إذا كان لابد من تغير الاتجاه بواسطة السياسة، فإن الحالة تظل هي أنه من المفترض تحقيق المساواة بواسطة الاقتصاد؛ فهدف التغييرات السياسية هو إطلاق سراح "الدول النامية كي تركز [كهذا] مواردها من أجل قضية التنمية".(١١)

الأمر المستحدث الثالث هو فكرة أن التنمية يمكن أن تؤدي إلى المساواة الاقتصادية الدولية في مستويات الوفرة، و"الرخاء المطلق" كما قال هاري ترومان في خطابه الذي ألقاه عام ١٩٤٩ معلنًا برنامج النقطة الرابعة. وهكذا يقدم إعلان نظام الاقتصاد الدولي الجديد الأمل في أن "التفاوتات السائدة في العالم يمكن القضاء عليها وضمان الرخاء للكل."(١٢) ويمكن التجرؤ بالقول إن الفكرة مذهلة، ولكنها في الوقت نفسه أصبحت مألوفة لنا إلى حد كبير. ففي خطاب التنمية المؤدب ليس هناك حديث عن التسوية لأسفل، بل التسوية لأعلى. وهذا هو ما يعنيه "اللحاق".

كشأن مساواة التنمية، تفترض فكرة مساواة التنمية العالمية أن كل من في العالم يلعبون اللعبة نفسها، أو ينبغي أن يلعبوها. ولكي تلعب شعوب العالم لعبة التنمية لابد لها أولاً من تعديل اللاعبين. في الأيام المبكرة التي اتسمت بالتفاؤل لنظرية التنمية كان المنظِّرون صرحاء بشأن مقدار عمق اختراق هذا التجانس للثقافة والشخصية:

يشمل جزء من عملية التحديث تعلم مهارات جديدة تتعلق بطبيعة العالم والعلاقات الإنسانية. ويقتضي الجزء الآخر من العملية قبول القيم الجديدة وتغيير الأفضليات. ويدعو البعد الأعمق للعملية إلى تغيير أساسي في الدوافع وفي الاتجاه الذي يكون فيه شعور بإمكانية توجيه الطاقات البشرية على النحو الصحيح.[١٣]

سوف تتطلب تعبئة (أي تجنيد) الشعوب والثقافات في نظام اقتصادي عالمي الاقتلاع نفسه للإنسان الاقتصادي، أي الاجتثاث نفسه كما في الهجرات إلى الولايات المتحدة أو في حركة تسييج الأراضي في إنجلترا. وفي تلك المرة فقط كان النطاق رهيبًا. ويوضع تعدد ثقافات العالم الحاشد كله، الذي جرت تنميته (بالمعنى القديم للكلمة) من خلال عمل التاريخ البشري وخياله كله، الآن تحت معيار واحد للقيمة، وكل ما لا يتناسب مع ذلك المعيار يجب التخلص منه بأقصى حكم يمكن أن يصدره النفعيون، وهو أنه عديم النفع:

الجمهور السياسي، الذي لا ينفصل عن أية معايير للحكم سوى تلك التي توفرها العرقية أو المحلية أو الحزب أو العاطفة ... سوف يكون عديم النفع بالنسبة للثقافة السياسية الخاصة بالمجتمع الحديث.[١٤]

اتباعًا لمعايير الحكم المحلية الخاصة بها، كانت لشعوب العالم في أزمنة سابقة أفكارها الخاصة بالرخاء (وتشمل في الغالب الاعتدال كوسيلة لتحقيقه) والعدالة الاقتصادية (في الغالب بواسطة آلية إعادة التوزيع للحد من التفاوت). ويهوّن المحدِّث الغربي من شأن هذا كله الآن باعتباره نفاية (أو "لا نفع منه" حسب كلام إدوارد شيلز)؛ فقد أعيد تعريف تراث الثقافات البشرية المتنوعة باعتبارها حالة "التخلف" البائسة المثيرة للشفقة.

تَعِدُ التنمية بالمساواة الاقتصادية في المستقبل البعيد؛ وما تفعله الآن بعد أكثر من أربعين عامًا هو إنتاج التفاوت المدمر.

الدعوة الفارغة إلى المساواة العالمية

قد يحكم البعض بأنه تجدر التضحية شريطة الوفاء بالوعد. ولذلك تجدر الإشارة إلى بعض أسباب عدم الوفاء بالوعد.

أولاً: لندرس الإحصاءات. بناءً على ما جاء في "تقرير التنمية العالمية" الصادر عن البنك الدولي في عام ١٩٨٨ فإن نصيب الفرد من إجمالي الناتج القومي لما يسمونها "اقتصاديات السوق الصناعية" (أي أغنى ٢٠ بلدًا رأسماليًا) كان ١٢٩٦٠ دولارًا في عام ١٩٨٦، بمعدل نمو سنوي مقداره ٢،٣٪ سنويًا في المتوسط (١٩٦٥-١٩٨٦). أما نصيب الفرد من إجمالي الناتج القومي في أفقر ٣٣ بلدًا في العام نفسه فكان ٢٧٠ دولارًا، بمعدل نمو مقداره ٣،١٪. وتعطي الحسبة ذاتها زيادة سنوية في الدخل مقدارها ٨،٣٧ دولار. وليس مستغربًا أن الفجوة بين الشمال والجنوب آخذة في الاتساع عامًا بعد عام. وبالطبع إذا حافظت البلدان الفقيرة على معدل نمو أعلى من البلدان الغنية لفترة طويلة فإن بإمكانها من الناحية النظرية اللحاق بها في النهاية. ولكن كم من الوقت سيستغرق ذلك؟ لنفترض أن معدلات النمو في "تقرير التنمية العالمية" ظلت على ما هي بدون تغيير، حينئذ يمكننا حساب أن البلدان الفقيرة سوف تصل إلى مستوى دخل البلدان الغنية في عام ١٩٨٦ بعد فترة مقدارها ١٢٧ عامًا. وسوف تلحق بالبلدان الغنية بعد ٤٩٧ عامًا على وجه الدقة. وفي ذلك الحين سوف يكون المتوسط العالمي لنصيب الفرد من الدخل هو ١٠٤٩ مليار دولار! وحتى إذا افترضنا المستحيل، وهو معدل النمو المستدام البالغ ٥٪ بالنسبة للبلدان الفقيرة جميعًا، فإنها سوف تلحق بالدول الغنية بعد ١٤٩ عامًا، بزيادة تقل عن ٤٠٠ ألف دولار فحسب في العام. والواقع أن معدل النمو بالنسبة لتلك البلدان، باستثناء الهند والصين، هو ٥٪ فقط. ومن الواضح أنها لن تتمكن أبدًا من اللحاق.

ينبغي أن تساعدنا هذه الأرقام على تجنب الاندهاش بلا ضرورة عندما نسمع أنه بعد كل الجهود التي تمت للوصول إلى "التنمية" مازالت الفجوة بين البلدان الغنية

والبلدان الفقيرة تتسع بخطوات متسارعة. ويعود جزء من السبب في ذلك، إلى أن صدق ما يقوله الاقتصاديون مثل أ.ج. فرانك وسمير أمين وإيمانويل والرستاين، هو أن العالم ليس مجموعة من الاقتصادات القومية المنفصلة، كما يصوره "تقرير البنك الدولي"، بل نظام اقتصادي واحد يعمل على نقل الثروة من البلدان الفقيرة إلى البلدان الغنية. وجزء كبير من "التنمية الاقتصادية، أي الثروة، في البلدان الغنية هـو الثروة المستوردة من البلدان الفقيرة. ويولّـد النظام الاقتصادي العالمي التفاوت ويعمل بالتفاوت. فكما أن آلة الاحتراق الداخلي يحركها الفرق في الضغط الواقع فوق المكبس وأسفله، فإن الاقتصاد العالمي يحركه الفرق بين الأغنياء والفقراء.

إذا بقي هناك أي شك بشأن اللحاق، فلنرجع إلى عبارة الرئيس السابق للبنك الدول روبرت مكنمارا الحاسمة، الذي قال في كلمته إلى مجلس محافظي البنك في عام ١٩٧٣ إن معارضة الأغنياء للتنمية "تتسم بقصر النظر، ذلك أنهم على المدى البعيد سوف يستفيدون، مثلهم مثل الفقراء."[١٥] ولنتأكد من أن أية تنمية تجعل الفقراء أفضل حالاً بعض الشيء سوف تجعل الأغنياء أفضل حالاً بكثير.

يقول بعض مؤيدى التنمية إن هذا يصدق فقط على نوع بعينه من التنمية، وأن هناك نوعًا آخر ــ أي التنمية البديلة، أو التنمية الحقيقية، أو التنمية التي تعمل لمصلحة الناس، وما شابه ذلك ــ يمكنه تحقيق المساواة والرخاء للعالم كله. وإذا كان ذلك يعني أن بناءً عالميًا سياسيًا واقتصاديًا مختلفًا سوف يقضي على القمع والتجويع ويقيم السلام والعدل الدوليين، فحينئذ يكون من المؤكد أن هذا يصف أملاً يجب ألا نتخلى عنه. أما إذا كان يعني أن هناك عملية ما للتنمية الاقتصادية التي قد تقيم المساواة الاقتصادية بين البلدان على ما يُفهم في الوقت الراهن على أنه الرخاء، فهذا أمر مختلف بالمرة.

على سبيل المثال، يُقدَّر أنه لكي يعيش سكان العالم الحاليون على مستوى نصيب الفرد من استهلاك الطاقة في مدينة لوس أنجلوس سوف يتطلب ذلك خمسة

كواكب. قد يكون الرقم الدقيق موضع شك، ولكن النقطة العامة تظل لا خلاف عليها. وإذا ما نحينا جانبًا أنه حتى إذا كان مستوى استهلاك الطاقة شديد الارتفاع في لوس أنجلوس لم يحقق المساواة الاقتصادية، أو يقضي على الفقر، في تلك المدينة، فإن الأرض لا يمكنها إعالة هذه الأقلية في البلدان الغنية التي تعيش بمستويات الاستهلاك تلك في الوقت الحالي. وبالطبع فإن خرافة أن بإمكانها ذلك لها غرض ما. فهي تصرف انتباه الناس عن التفاوت الحقيقي الذي يولِّده الاقتصاد العالمي؛ كما أنها تضفي المشروعية على صناعة التنمية الشاسعة وتبقي الكثير من أصحاب القلوب الطيبة فيها. غير أن الحقيقة تظل هي أنه في هذا النظام أو أي نظام اقتصادي آخر سوف سوف تنهك مستويات الاستهلاك الخاصة بأغنياء الوقت الراهن العالم، إذا ما ظلت تتسع.

وأخيرًا فإن الأمر ببساطة هو أنه ليس من طبع "الغنَى" أن يشارك فيه الكل. ثم من هو "الغني" على أي حال من الأحوال؟ يخبرنا معجم *Oxford English Dictionary* أن كلمة rich "غني" قبل أن تصبح كلمة اقتصادية كان لها معنى سياسي. فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية rex ومعناها "ملك"، وأقدم تعريف إنجليزي لها، وهو مهجور الآن، كان "قوي، جبار، رفيع الشأن، نبيل، عظيم". والشكل المهجور الآخر لهذه الكلمة هو riche ومعناه "مملكة، منطقة نفوذ ملكية". وفي الأصل أن يكون المرء غنيًا يعني أن تكون له سلطة من ذلك النوع الذي لدى الملك، أي السلطة على الآخرين. إذ كان يعني ذلك النوع من السلطة التي لا تكون لدى المرء إلا إذا كانت غير موجودة لدى غيره؛ فحيثما لا يكون هناك رعايا لا يكون هناك ملك. ولم يحدث إلا مؤخرًا أن صارت الكلمة تعني "نوعًا بعينه من السلطة التي تكون للمرء على الناس من خلال امتلاك أموال تزيد على ما يمتلكون. ولا يعني كون المرء غنيًا في الأساس التحكم في الثروة، بل التحكم في الناس من خلال الثروة. وعلى أي الأحوال فإن قيمة النقود ليست صفة سحرية، بل

إنها تكمن فيما نسميه قوتها الشرائية.[16] وقد أوضح ذلك بحسم چون رسكين قبل قرن من الآن:

ألاحظ أن رجال الأعمال نادرًا ما يعرفون معنى كلمة "غني". وعلى أقل تقدير فإنهم إذا عرفوها فهم أثناء تفكيرهم لا يسمحون لحقيقة أنها كلمة نسبية توحي بنقيضها وهي "الفقير" بنفس الإيجابية التي توحي بها كلمة "الشمال" بكلمة "الجنوب". ويتحدث الرجال ويكتبون باستمرار وكأن تلك الثروات مطلقة، وكأنه بإمكان كل الناس أن يصبحوا أغنياء باتباع قوانين علمية بعينها. وبما أن للثروة قوة مثل قوة الكهرباء، فإنها لا تعمل إلا من خلال التفاوتات أو صيغ النفي الخاصة بها. وتعتمد قيمة الجنيه الذهب الذي في جيبك بالكامل على عدم وجود جنيه ذهب في جيب جارك. وهو إذا لم يكن يريده فلن يكون مفيدًا لك؛ إذ تعتمد درجة ما له من قوة بشكل دقيق على ما لديه من حاجة إليه أو رغبة فيه ــ ولذلك فإن فن جعل نفسك غنيًا هو بالمثل وبالضرورة فن إبقاء جارك فقيرًا.[17]

إذن فتقسيم الناس بين أغنياء وفقراء ليس مجرد نتيجة بنية اقتصادية معينة؛ إنه بديهية متأصلة في ظاهرة الغنَى. ومن الغش لفت النظر إلى صورة أغنياء العالم باعتبارها ظرفًا متاحًا للكل. ومع ذلك فهذا هو ما تفعله ميثولوجيا التنمية الخاصة بـــ"اللحاق". فهي تدعي أنها تقدم **للكـــل** شكلاً من الوفرة يفترض فقر **البعض** النسبي. وهي تضفي صبغة مثالية على حياة الأشخاص الذين يؤدون أقل من نصيبهم من عمل العالم الإنتاجي (لأن غيرهم يؤدون ما هو أكثر)، والذين يستهلكون أكثر من نصيبهم من سلع العالم (لأن غيرهم يستهلكون ما هو أقل)، والذين يجعل حياتهم ممتعة جيشٌ من الخدم (موظف بشكل مباشر أو غير مباشر) والعمال. وإذا رتبنا الاقتصاد على شكل هرم يكون مفهومًا أن كل إنسان قد يرغب في الوقوف على القمة. إلا أنه ما من سبيل إلى ترتيب ذلك.

هذا التفاوت القَبْلي متأصل كذلك في الاستهلاك المعاصر. وكما علمنا تورشتاين فيبلن قبل قرن، فإن جزءًا كبيرًا من الاستهلاك الذي نربطه بالوفرة

"استهلاك لافت للنظر"، والمتعة التي يختص بها هي متعة وجود آخرين لا يقدرون على تحمل تكاليفها. ولا يقتصر الاستهلاك اللافت للنظر على الأغنياء؛ فالربط الذهني بين منتج ما وأساليب حياة الطبقة العليا هو الطريقة التي تُباع بها السلع غير الضرورية للفقراء، كما تعرف كل وكالة إعلان. كما أن الاستهلاك اللافت للنظر ليس مجهولاً في البلدان الفقيرة؛ فزرع الرغبة فيه جزء كبير مما يروجه التحديث باعتباره "ثورة التوقعات المتزايدة". ومن خلال زرع الرغبة في مكانة النخبة في الناس، وعن طريق إقناعهم بأن أمورًا تتعلق بهذه المكانة تنتشر في السلع الاستهلاكية المختلفة، يأمل رجال المبيعات الإبقاء على طاحونة التنمية دائرة للأبد. وتكتسب كلما فيبلن أهمية إضافية في عصر نعرف فيه أن النمو اللانهائي لا يعني سوى الكارثة الإيكولوجية:

إذا ... كان حافز التكديس هو حاجة البقاء أو حاجة الراحة المادية، وحينئذ قد يُتصوَّر أن الحاجات الاقتصادية الكلية للمجتمع يجري تلبيتها عند نقطة ما...؛ ولكن بما أن الصراع سباق من أجل الصيت والمكانة المرموقة بناءً على المقارنة المثيرة للضغائن، ولا تكون هناك إمكانية لوجود مقاربة للإنجاز الحاسم.(١٨)

إذن فإنه من خلال المنطق الذي لا هوادة فيه تتفكك المجتمعات الاشتراكية السابقة الطامحة إلى تحقيق مستويات المعيشة الأمريكية إلى بُنى طبقية جديدة أثناء ذلك. ومستوى المعيشة الأمريكي (أي الأمريكي الموسر) داخله طبقة مدمجة فيه. إنه classy كما تعبر عنه العامية الأمريكية.

وبذلك تكون مساواة التنمية ــ اللحاق بالأغنياء من خلال النشاط الاقتصادي ــ فكرة تتعارض مع كل من الحس العام والعلم الاقتصادي؛ إنها استحالة مادية (على افتراض أن الأرض هي الكوكب الوحيد الذي لدينا) وتناقض منطقي. والواقع أنها تعمل في الوقت نفسه على خلق أشكال جديدة من المساواة. فهي بإخضاعها العالم لمعيار واحد للقياس تقضي على إمكانية ما يمكن تسميته "المساواة الفعالة للأشياء غير القابلة للقياس". ولأنه يمكن الاعتراف بأن الثقافات المختلفة لها في

الواقع معايير القيمة الخاصة بها التي لا يمكن إدراج بعضها في بعض أو ترتيبها من حيث المكانة على مقياس ما متعدي للثقافة، فسيكون من المعقول منح كل منها احترامًا متساويًا وفرصة متساوية للتعبير عن الرأي. أما الفكرة المضادة، وهي الفكرة الشائعة في الوقت الراهن وتقول إن ثقافات العالم جميعها يمكن قياسها على مقياس واحد لـــ"مستوى المعيشة" (وهو ما يوحي بتوحيد مقاييس المعيشة)، فتجعل كل تلك الثقافات قابلة للقياس، ومن ثم تجعلها غير متساوية. وهي تحرم شعوب العالم من أفكار الرخاء المحلية الخاصة بها. كما تساعد في التوظيف والتنظيم العملي للمزيد والمزيد من الأشخاص في النظام الاقتصادي الكوني حيث يقابل "فقراء" العالم "أغنياءه"، إذ يصنع فقرُهم ثراءَ الأغنياء، ويولِّد ضعفُهم الاقتصادي قوتَهم الاقتصادية، ويولِّد ذلُهم عزتَهم، وتولِّد تبعيتُهم استقلالَهم. ومساواة اللحاق هي تلك الخرافة التي وراءها يكون تنظيم التفاوت وعقلنته هما الواقع.

الثروة العامة

ليس الغنَى الشكل الوحيد للثروة. فهناك أشكال أخرى يمكن المشاركة فيها. ولكن أشكال الثروة هذه سياسية أكثر منها اقتصادية. وكلمة common wealth هي الترجمة الإنجليزية لـــ res publica اللاتينية ومعناها الشيء العام، أي الجمهورية. والثروة العامة ليست شيئًا يتحقق بالتنمية الاقتصادية وإنما بالترتيب السياسي لمجتمع ما. وهذه الفكرة معروفة لمعظم مجتمعات العالم، وهي ليست مجهولة حتى بالنسبة لأشرس المجتمعات الرأسمالية تنافسًا. ويمكن أن تجد الثروة العامة التعبير المادي عنها في أشياء من قبيل الطرق العامة أو الكباري أو المتنزهات أو المدارس أو الكنائس أو المعابد أو الأعمال الفنية التي تثري حياة الكل. ويمكن أن تأخذ شكل "الأرض المشاع"، وهي الأرض الزراعية المشتركة، أو الغابات، أو مصايد الأسماك. كما يمكن أن تأخذ شكل المراسم، والأعياد، والمهرجانات، والرقصات، وغيرها من أشكال الترفيه العامة التي يكون الاحتفال

بها على نحو مشترك. وبصورة عامة، فإن المجتمعات التي تضع تركيزها الأساسي على ثروتها العامة، واستخدامها التعاوني، من المرجح أن تغذي كذلك ذوق الاعتدال الخاص.

لقد أعمانا إخضاع العالم كله لمقياس واحد، بحيث تُبخس قيمة كل أشكال الحياة المجتمعية إلا شكلاً واحدًا باعتبارها متخلفة وغير كفء وتعيسة، من الناحية السوسيولوجية. وعن طريق إزالة هذه المقولة التي تبعث على الدهشة من عقولنا، ينبغي أن نكون قادرين على النظر إلى العالم من جديد وألا نرى إمكانيتين فقط ــ التنمية أو غيابها ــ بل تعددية الطرق الفعلية والممكنة لتنظيم المجتمعات. ولا يعني إعادة اكتشاف القيم في هذه المحتمعات المتنوعة اكتشاف قيمة في كون المرء فقيرًا، بل اكتشاف أن العديد من الأشياء التي كانت تسمى "فقيرة" كانت في واقع الأمر مختلفة عن أشكال الرخاء (الازدهار) prosperity. وكانت كلمة prosper (المشتقة من اللاتينية pro spero) تعني في الأصل "حسب الأمل". وتعتمد كيفية ازدهار شعب من الشعوب والوقت الذي يزدهر فيه على ما يأمله، ويصبح الازدهار مصطلحًا اقتصاديًا على نحو صارم فقط عندما نتخلى عن كل الآمال ونقضي عليها ماعدا الأمل الاقتصادي.

إذا كانت الثروة فائضًا اقتصاديًا، يمكن أن تُقْدِم المجتمعات المختلفة على اختيارات مختلفة فيما يتعلق بالأشكال التي يتخذها ذلك الفائض. فمن الممكن أن يتخذ الفائض شكل الاستهلاك الخاص أو الأعمال العامة. ويمكن أن يتخذ شكل تخفيض وقت العمل وخلق أقصى حد من أوقات الفراغ من أجل الفنون أو التعلم أو المهرجانات أو المراسم. وليست هذه حتميات اقتصادية وإنما اختيارات سياسية، إذا كنا نعني بالسياسية اتخاذ القرارات الأساسية في مجتمع ما فيما يتعلق بالطريقة التي يتم بها توزيع خيراتها. فإذا كانت قاعدة التوزيع العادل هي إعطاء كل شخص حقه، فسوف نحتاج إلى فهم أن العالم به مجتمعات نظمت نفسها بحيث تعطي الأرض حقها، والبحر حقه، والغابة حقها، والأسماك والطيور والحيوانات حقها.

وهذه المجتمعات التي نظمت نفسها بحيث تعطي الأرض حقها، أي أقصى قدر من الفقر، حافظت بهذه الطريقة في الواقع على "فائض" كبير وشاركت في الثروة العامة. واقتران فكرة الثروة العامة القديمة بفهمنا الناشئ (أو الناشئ من جديد) للبيئة قد يسفر عن فكرة جديدة واعدة لماهية "الثروة" في واقع الأمر.

لا يعني أي من هذا أن التفاوت ليس مشكلة في العالم اليوم. إنه مشكلة بالفعل ولكنها مشكلة المساوي وليس المشابه. إنها مشكلة تستدعي العدل، وليس دمج وتجانس شعوب العالم كافةً في نظام اقتصادي وثقافي عالمي. وباختصار، ليس التفاوت مشكلة اقتصادية. فبشكل شديد التحديد، ليس في علم الاقتصاد مفردة لوصف التفاوت باعتباره مشكلة، بل بصفته حقيقة؛ إذ ليس "العدل" مصطلحًا من مصطلحات علم الاقتصاد. وإذا كان التفاوت مشكلة، فهو مشكلة اقتصادية. وليس حلها مسألة تنمية، بل التخلص من الأعباء.

أخيرًا، فإن التحليل السابق يمكننا كذلك من تحديد مشكلة التفاوت من الناحية الاجتماعية. فلا تكمن مشـــكلة مشكلة التفاوت في الفقر، بل في الشطط والإفراط. ويتضح أن "مشكلة فقراء العالم"، التي تم تعريفها بقدر أكبر من الدقة، هي "مشكلة أغنياء العالم". ويعني هذا أن حل تلك المشكلة ليس التغيير الضخم في ثقافة الفقراء من أجل وضعها على طريق التنمية، بل التغيير الضخم في ثقافة الوفرة كي نضعها على طريق التنمية المضادة. وهو لا يدعو إلى نسق قيمي جديد يجبر غالبية العالم على الخجل من عادات استهلاكها المعتدلة في العادة، بل إلى نسق قيمي جديد يجبر أغنياء العالم على رؤية عار وابتذال عاداتهم الخاصة بالإفراط في الاستهلاك، والابتذال المضاعف الخاص بالوقوف على أكتاف الآخرين لتحقيق عادات الاستهلاك تلك. ومرة أخرى يمكننا اللجوء إلى حكمة أرسطو الذي قال:

تُرتكب أعظم الجرائم ليس من أجل الضروريات، بل من أجل الأشياء السطحية. ولا يصبح الرجال طغاة لكي يتجنبوا التعرض للبرد. (Politics 1267a)

I thank Reginald Luyf and Hans Achterhuis for pointing out the significance of this passage to me.

2. W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization* (1927), quoted in George H. Sabine, *A History of Political Theory,* New York: Henry Holt, 1937, p. 141.

3. Ibid., p. 143.

4. 'The Putney Debates' in David Wootton, ed., *Divine Right and Democracy,* Harmondsworth: Penguin Books, 1986, p. 286.

5.Thomas Hobbes, *Man and Citizen* edited by Bernard Gert, Glouster, Mass.: Peter Smith, 1978, p. 114.

6. Thomas Hobbes, *Leviathan,* edited by Michael Oakeshott, p. 141.

7. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* edited by Phillips Bradley, New York: Vintage Books, 1960, pp. 53-4.

8. Ibid., p. 53.

9. Alexis de Tocqueville, [4]A Fortnight in the Wilds,' in *Journey to America,* edited by J. P. Mayer, New York: Doubleday, 1971, p. 364.

10. Declaration on the Establishment of a New International Economic Order, General Assembly Resolution 3201 (S-VI), Preamble.

11.Ibid.,4.(r).

12.Ibid.,4.(b).

13. Lucian W. Pye, 'Communications and Motivations for Modernization[5] in Pye, ed., *Communications and Political Development*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963, p. 149.

14. Edward Shils, 'Demagogues and Cadres in the Political Development of the New States/ in Pye, op. cit., p. 64.

15. Robert S. McNamara, Address to the Board of Governors, World Bank, Nairobi, Kenya, 24 September 1973.

16. It is worth making the point that many 'economic' terms orginally had non-economic meanings indicating naked power relations which are now hidden in the 'free contract* mythology of market economics. As the *OED* makes clear, 'purchase* (from the Latin, *pro captiare,* to chase, hunt, capture) originally meant in English 'seizing or taking forcibly or with violence; pillage, plunder, robbery, capture,* 'Finance* meant [4]a payment for release from

captivity or punishment*. And 'pay* comes from the Latin *pacere,* to appease, pacify, reduce to peace.

17. John Ruskin, *Unto This Last,* Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1967 (original edn., 1860), p. 30.

18. Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class,* Mentor, 1953, p. 39.

Probably the first affirmation of political equality in the West is that found in Pericles' Funeral Oration in Thucydides *(The Peloponnesian War,* Crawley, tr., with intro. by John H. Finley, Jr., New York: Modern Library, 1951). It is often forgotten that the statement appears in the context of the tale of how equality-in-hubris brought disaster to the Athenians. Plato (77?^ *Republic:* New York: 1968:1 recommend the Allan Bloom translation, though not necessarily his interpretive essay) builds his ideal *polls* on the presupposition of radical inequality, and satirizes democracy which extends equality even to animals. Serious philosophical discourse on equality begins with Aristotle *(Politics,* London and Cambridge: Loeb Classical Library, 1932, book II; *Nicomachean Ethics,* London and Cambridge: Loeb Classical Library, 1926,

Book V).

Christopher Hill (in many works, notably *The World Turned Upside Down,* Penguin, 1972) presents a vivid picture of the struggle for liberty and equality in the English Revolution, from a position generally sympathetic to the Diggers. It's hard to believe he wasn't there. A good and easily available collection of documents from the time, including key portions of the Putney Debates, has been

edited by David Wootton *(Divine Right and Democracy,* Penguin, 1986). Driven to a state of radical fear by these matters, Thomas Hobbes *(Leviathan,* Michael Oakeshott, ed., intro. by Richard S. Peters, New York and London: Collier, 1962) developed the classic model showing how equality-as-sameness leads inexorably to absolute inequality in power. The great theorist of the Glorious Revolution of 1688 (in which the chief revolutionary act was to install a legitimate monarchy) was John Locke *(Two Treatises of Government,* ed. with intro. by Peter Laslett, London: Cambridge University Press, 1963) who in a masterstroke of liberal legerdemain placed revolutionary equality into a box and pulled out the English bourgeoisie.

One of the most impassioned assaults on inequality ever made is Jean Jacques Rousseau ('A Discourse on the Origin of Inequality' in *The Social Contract andDiscourses,* tr. with intro. by G. D. H. Cole, New York and London: Everyman, 1950). It is equalled in power, if not erudition, by the famous speech by the organizer of *la conspiration des equaux,* Graccus Babeuf *(The Defence of Graccus Babeuf Before the High Court of Vendome,* New York: Schocken, 1972). In what is as much an attack on Rousseau's misogyny as on the failure of the French Revolution to include women in its ideal of equality, Mary

Wollstonecraft *(A Vindication of the Rights of Woman,* Carol H. Poston, ed.. New York and London: Norton, 1975) laid the first groundwork for the idea of equal rights for women. Written in the same period, Robert Burns'great anti-class poem 'A Man's a Man for A' That' is still worth reading or singing on any public occasion.

John Ruskin's brilliant analysis of 'rich' and 'poor' *(Unto This Last,* Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1967) fizzles out with its weak conclusion that the rich should treat the poor better. On the other hand, his disciple William Morris *(News from Nowhere,* in G. D. H. Cole, ed., *William Morris,* London: Nonesuch Press, 1948) produced what is perhaps the only Utopia to succeed in depicting equality and diversity together.

The historian Henry Adams gave us a novel *(Democracy,* New York: New American Library, 1961 forig- 1880]) that reveals the fierce desire for inequality at the heart of US democracy. Alexis deTocqueville's portrayal of the intellectual, cultural and spiritual costs of equality-as-sameness in US society *(Democracy in America,* in two volumes. New York: Schocken, 1961) remains unsurpassed. The classic work on conspicuous consumption, written in a conspicuous rhetorical style, is that of Thorstein Veblen *(The Theory of the Leisure*

Class, New York: Mentor, 1953). Two fine essays providing a map through contemporary discussions of equality have been written by John H. Schaar ("Some Ways of Thinking About Equality' and 'Equality of Opportunity and Beyond', both in Schaar, *Legitimacy and the Modern State,* New Brunswick and London: Transaction, 1981).

A key document on the notion that development should produce international economic equality is the Declaration of the Establishment of a New International Economic Order (UN General Assembly Declaration 3201 fS-VIl). On the impossibility of this under the present world economic system, see Andre Gunder Frank *(Latin America: Under development or Revolution,* New York: Montly Review Press, 1 969), Samir Amin *(Unequal Development,* New York: Monthly Review Press), Immanuel Wallerstein, ed. *(World Inequality.* Montreal: Black Rose Books, 1975).

Much has been written on the disfigurement of the human spirit wrought By, and necessary to sustain, human inequality. I shall limit myself to recommending only the following two: Dorothy Dinnerstein *(The Mermaid and the Minotaur,* New York: Harper, 1976) and Frantz Fanon

(*The Wretched of the Earth.* Constance Farrington, ed.. New York: Grove, 1966).

تقديم المساعدة

ماريان جرونماير

تقديم المساعدة

ماريان جرونماير

الأزمنة التي كان لا يزال فيها تقديم المساعدة ذا جدوى، وهو ما كان بالتأكيد في صورة "مساعدات التنمية"، من القدم بحيث لا يمكن إرجاعها. بل إن فكرة المساعدة نفسها باتت ضعيفة وفقدت الثقة العامة في قدرتها الإنقاذية. وهذه الأيام عادةً ما تُقبل المساعدة فقط إذا كانت مصحوبة بتهديدات؛ ومن مصلحة من هو مهدد بها أن يكون على حذر. ومنذ أكثر من مائة عام، وبعد انسحابه إلى داخل الغابات ليعيش لبعض الوقت خارج اضطراب العالم، كتب ديڤيد ثورو:

لو علمت على وجه اليقين أن رجلاً سيأتي إلى منزلي بنية واعية لعمل خير لي لفررت بحياتي ... خشية أن ينالني بعض من الخير الذي سيقدمه لي.[١]

فهل المساعدة تهديد، باعتبارها نذيرًا للخطر؟ يا لها من مفارقة!

بالرغم من ذلك يتناقض ربط المساعدة والتهديد معًا مع الحس العام، فقط لأنه بالرغم من الأمثلة التاريخية العديدة التي على العكس من ذلك بقيت دائرة الترحيب بفكرة تقديم المساعدة في وعي الأشخاص العاديين. وبذلك تبدو المساعدة لهم بريئة كما كانت من قبل، وإن كان قد مضى وقت طويل على تغييرها لألوانها وتحولها إلى أداة مثالية ــ أو لطيفة ــ لممارسة النفوذ. والسمة المحدِّدة للنفوذ اللطيف هي أنه لا يمكن التعرف عليه، ومخفي، وغير ملحوظ إلى أقصى درجة. ويكون النفوذ لطيفًا بحق عندما يصر الخاضعون له المسحورون بوهم الحرية على إنكار وجوده. وكما سنوضح، فإن "المساعدة" متشابهة جدًا. فهي وسيلة لإبقاء اللقمة في أفواه الأتباع دون جعلهم يشعرون بأن النفوذ هو الذي يوجههم. باختصار، فإن النفوذ اللطيف لا يجبر، ولا يلجأ إلى الهراوة أو السلاسل؛ إنه يساعد. بطريقة لا يدركها أحد يحول احتكار الدولة للعنف نفسه على طريق عدم الوضوح المتزايد

إلى احتكار الدولة للقلق، لتصبح بالتالي ليست أقل قوة، بل أشد قوة على نحو شامل.

والآن إذا كانت المساعدة قد باتت تتسم بالنفاق، وصارت مشوهة إلى حد عدم القدرة على التعرف عليها، فماذا ينبغي أن يكون معناها الفعلي؟ وما تلك العذوبة المميزة في هذه الكلمة التي جرى توارثها؟

ترجع أصول الصورة الإيجابية للمساعدة المستقرة بثبات في أذهان الناس إلى القصص القديمة ـ ذلك السامري الطيب الذي يضمد جراح الرجل الذي وقع ضحية للصوص؛ أو أسطورة القديس مارتن الذي اقتسم عباءته مع السائل. ومن الطبيعي، وربما من الغريب، أن هذه القصص ـ بالرغم من التشويه الحديث لفكرة المساعدة ذاتها ـ مازالت تبدو في وقتنا الحالي قصصًا يتم فيها إنقاذ حياة شخص ما غير معروف في خطر، وغالبًا ما يكون ثمن ذلك كبيرًا.

الأمر المشترك بين هذه القصص كلها هو توصيفها للمساعدة على أنها غير مشروطة ـ حيث تقدَّم بغض النظر عن الشخص الذي في حاجة إليها، ومهما كان الموقف، ودون التفات إلى احتمال النجاح، أو حتى إمكانية حدوث ضرر لمن يقدم المساعدة. والرحمة، أي "العطف المثير للحزن"، التي تخرج من القلب،[٢] والشفقة في مواجهة حاجة الآخر، هي ببساطة ما يحفز على فعل تقديم المساعدة. فالشخص الذي يقدم المساعدة يتغلب عليه منظر الحاجة. والمساعدة المقدمة في تلك الظروف ـ شأنها شأن التعاطف نفسه ـ نتيجة أكثر منها فعلاً متعمدًا؛ إنها "تجربة تومض من حين لآخر".[٣] وهي حالة مؤقتة غير قياسية ـ عفوية وغير مخططة.

تجاوزت المساعدة الحديثة كل مكوّنات المفهوم التقليدي للمساعدة. وإلى جانب كون المساعدة الحديثة غير تقليدية، فهي تحسب الأمور بصراحة. فمن الأرجح إلى حد كبير أن يوجهها الحساب الدقيق لمصلحة من يقدمها وليس مراعاة حاجة الآخر بشيء من الاهتمام.

والواقع أن المساعدة لم تعد مساعدة لشخص في ضيق؛ بل إنها مساعدة في التغلب على نوع ما من العجز. فالكرب الواضح، أي طلب المساعدة لشخص في شدة، نادرًا ما باتت مناسبة للمساعدة. فالمساعدة في أغلب الأحيان هي النتيجة الجبرية التي لا غنى عنها للحاجة إلى المساعدة التي جرى تشخيصها من الخارج. ولم يعد تقرير ما إذا كان الشخص بحاجة إلى المساعدة أم لا من خلال صرخة طلب المساعدة، بل بواسطة معيار خارجي ما للحالة المعتادة. فالشخص الذي يصرخ طلبًا للمساعدة يُسلب منه استقلاله كصارخ. بل إن صحة صرخة طلب المساعدة يجري تحديدها بناءً على معيار الحالة المعتادة هذا.

إمكانية تقديم المساعدة دون التفكير أولاً باهتمام في الشخص الذي في شدة لم تعد موجودة في عقلية الشخص الحديث، فذلك هو الحد الذي بلغه تحويل المساعدة إلى أداة يمكن من خلالها فرض الالتزام بالسلوك الطيب على الآخرين. وهناك تراث طويل من استخدام المساعدة كوسيلة للتأديب. ومن يرغب في المساعدة يُخضَع "طوعًا" لنظرة مقدم المساعدة المتيقظة. وقد حلت تلك النظرة في أيامنا هذه محل المتعاطف.

وأخيرًا فلم يعد صحيحًا أن المساعدة هي تلك الحالة غير القياسية التي لا يمكن التنبؤ بها. بل لقد أضفيت عليها صبغة مؤسسية واحترافية. وهي ليست نتيجة وليست فعلاً؛ إنها استراتيجية. فلم يعد ينبغي ترك المساعدة للمصادفة. وفكرة المساعدة في الوقت الراهن مشحونة بهالة من التبرير. وتُستمد المطالبة العالمية بالمساعدة من الحق في المساواة، كما أنه التزام واسع النطاق بتقديم المساعدة. وفي الوقت الحالي أصبحت فكرة المساعدة وممارستها بلا حدود في اتجاههما التوسعي. وقد شقت أنعمهما طريقها إلى أبعد بقاع العالم، ولم يعد هناك قطاع من قطاعات الحياة الاجتماعية أو الفردية مقاومًا لتشخيص الحاجة إلى المساعدة.

في مجال مساعدات التنمية، بلغ انحراف فكرة المساعدة درجاته القصوى. بل إنه حتى التركيب باهظ التكلفة لما يصل إلى حد كونه آلات للإبادة الجماعية في

الأراضي الأجنبية ــ الذي هو أمر مدمر من النواحي الاقتصادية والسياسية والأخلاقية بالنسبة للبلدان المتلقية للمساعدة ــ يسمى حاليًا مساعدات؛ إنها المساعدات العسكرية. بل بات بالإمكان مؤخرًا تضمين التخلص المريح من النفايات الصناعية الملوثة وشديدة السُمِّيَّة تحت العنوان العام للمساعدة الاقتصادية. فالنفايات "المفيدة" تبقى داخل البلاد في مقالب السلطات المحلية ومراكز إعادة التدوير، أما النفايات "الضارة"، من ناحية أخرى، فتُشحن إلى العالم الثالث لحرقها أو تخزينها هناك.

وحتى ما يسمونه تنمية ريفية أو مساعدات غذائية يجعل بالإمكان التكهن بالجوع. فهي تمهد الطريق للهيمنة الكونية لحفنة من الشركات العملاقة التي تبسط سيطرتها من خلال التقاوي. ذلك أن "التقاوي هي أولى حلقات السلسلة الغذائية. ومن يسيطر على التقاوي يسيطر على الواردات الغذائية وبالتالي على العالم."(٤)

مهما كان الاستعمال واضح التلاعب لكلمة "المساعدة" لوصف مساعدات التنمية، فما زال يُنظر إلى الكلمة على أنها حقيقة لا مجال للشك فيها، ليس على أقل تقدير من جانب هؤلاء الذين وقع عليهم التلاعب. ويبدو أن مفهوم المساعدة لم يفقد أي شيء من مبرره الذاتي الأخلاقي. وتظل قدرته الموحية متصلة بلا انقطاع. ومن الواضح أن مجرد إشارة العطاء كافية في الوقت الراهن لوصفها بالمساعدة ــ بغض النظر عن نية مقدم المساعدة، أو نوع العطاء، أو فائدته بالنسبة للمتلقي. وقد اكتمل التحول من الاستعمار الذي "يأخذ" إلى الاستعمار الذي "يعطي" تحت حماية هذه الكلمة حسنة الوقع على الأذن، المساعدة.

كيف إذن أصبحت المساعدة على ما هي عليه الآن بشكل سائد، أي أداة للممارسة المتقدمة للنفوذ؟ كيف أصبحت المساعدة حديثًا على هذا النحو التام؟ ما يلي يعيد إلى الأذهان بعضا من المراحل الأساسية في هذا التحديث لفكرة المساعدة.

إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غنيٌ إلى ملكوت السموات. هذا هو لفت النظر المقلق الذي جاء نظام الصدقات في العصور الوسطى إلى الوجود نتيجة للتهديد به. وبناءً على وجهة النظر غير المشجعة هذه فإن الحاجة إلى المساعدة لا تنطبق على متلقي العطايا بل على من يقدمها، ذلك أن خلاص نفسه هو المعرَّض للخطر. وبما أن هناك اعتقادًا بأن الفقر يرضي الرب، فإن الفقراء في هذا الصدد يحظون بالرعاية. وفي الفقراء

كان المرء يرى المسيح نفسه.... وكان من عادة الحكام والسادة الإقطاعيين الاحتفاظ بأعداد كبيرة من المتسولين في قصورهم، حيث كانوا يقدمون لهم المال والطعام والمسكن. وكان قدر كبير من الاهتمام (كذلك) يُعطى للاحتفاظ بالمتسولين والأشخاص ذوي الحاجة في صحون الأديرة. وفي كلوني[*] على سبيل المثال بلغ عدد الفقراء الذين يجري إطعامهم في بعض السنوات ١٧ ألف شخص.[٥]

ومع ذلك فلم تكن نظرة العطف على المتسولين هي التي تشجع الاستعداد على العطاء، بل التأمل المخيف لمستقبل نفس المرء. وكان وجود الفقراء يمنح فرصة تحظى بالترحيب للاهتمام بخلاص نفس المرء دون أن يكون مضطرًا لأن يصبح فقيرًا كي يحقق ذلك. وفيما بعد، وأثناء العلمنة، كان هناك تدني في الخوف على النفس. ومع الزيادة السريعة في عدد المتسولين، فقد هؤلاء شعبيتهم، وهي العملية التي صاحبها انخفاض في استعداد أصحاب النفوذ لتقديم الصدقات.

ظهر المتسولون من المقاطعات البعيدة في الحقول وشوارع مدينة تروا[*] في عام ١٥٧٣، وكانوا يعانون من الجوع ويلبسون خرقًا بالية وتغطيهم البراغيث والقمل. وسرعان ما بدأ مواطنو المدينة الأغنياء يخشون "تمرد" هؤلاء الأوغاد

---

* مدينة في وسط فرنسا الشرقي. (المترجم)
* في شمال شرق فرنسا. (المترجم)

البؤساء و"لجعلهم يرحلون، اجتمع أغنياء وحكام مدينة ترو ا سابقة الذكر كي يجدوا وسيلة لعلاج الأمر. وكان قرار المجلس هو ضرورة وضعهم خارج المدينة، دون إخبارهم بالسبب. فبعد توزيع الخبز وقطعة من الفضة على كل منهم يُدفعون إلى مغادرة المدينة عبر البوابة السابق ذكرها التي تُغلق وراء آخرهم وينبه عليهم من فوق أسوار المدينة أن يذهبوا للرب ويبحثوا عن لقمة عيشهم في مكان آخر، وأنه لا ينبغي لهم العودة إلى ترو ا سابقة الذكر قبل الحبوب الجديدة من المحصول التالي. وتم ذلك. وبعد العطية، طُرِد الفقراء المستاءون من مدينة ترو ا.(٦)

منذ ذلك الحين فصاعدًا تدهور حال المتسولين إلى أن أُعلِنوا في النهاية أعداء فعليين للدولة:

في القرن السادس عشر كانوا يهتمون بالمتسول ويطعمونه قبل إبعاده. وفي بداية القرن السابع عشر كانوا يحلقون شعر رأسه بالموسى. وبعد ذلك كان يُجلد؛ وقرب نهاية القرن لجأ القمع إلى أقسى وسائله وجعله مدانًا.(٧)

ولكن قبل أن تصل الأمور إلى ذلك الحد، ركزت طاقات الشفاعة الخاصة بالكنيسة على إدارة الأجور السماوية، ليس بقدر التوزيع العادل للسلع الأرضية. وكانت المساعدة الاجتماعية تتعلق بالأحرى بمهمة ثانوية. ولا عجب إذن أنه لم يكن هناك وجود لمسألة المساعدة المخططة والمنظمة لأنه لم تكن هناك معايير للحاجة إلى الصدقات. وكانت نتيجة ذلك أنه لم تكن هناك تفرقة، وهي ما ستصبح فيما بعد أمرًا لا يمكن الاستغناء عنه، بين هؤلاء غير القادرين على العمل وهؤلاء غير الراغبين في العمل. ولم يكن تلقي الصدقات مرتبطًا بإجراءات إذلال، كما لم يجعلوا منه سببًا للتفرقة. وكذلك لم تكن المساعدة المقدَّمة تعليميةً فيما يتعلق بالمتلقي؛ بل كانت أية أغراض تعليمية للتحسين مرتبطة بالمساعدة تنطبق على نحوأكبر بكثير على من يعطون.

بالرغم من ذلك فقد ترسخت المساعدة باعتبارها مقولة اقتصادية بمعنى من المعاني. فقد خضعت لتحليل للتكلفة والعائد جرى تصوره بشكل جيد وكانت تدين بوجودها للفوائد الناتجة عنه ـ بالنسبة لمن يعطى. وعلاوة على ذلك لم يكن الفقراء أنفسهم هم من عليهم دفع الفاتورة. فلم يكن مبدأ do ut des (على قدر ما تعطيني أعطيك) قد طُبِّق بعد؛ بل كان المطبق هو فكرة "مكافأة الرب". وكانت النفس وليس الربح هو الذي في خطر.

المساعدة في الخـــــارج

في القرن السادس عشر انتقل دافع تقديم المساعدة إلى المناطق التي جرى فتحها في الخارج ردًا على الفظائع غير القابلة للوصف التي ارتكبها الفاتحون ضد السكان الأصليين في منطقة الكاريبي. ومن المؤكد أنه كان لابد في البداية من نقل السكان المحليين بواسطة الإعلان البابوي إلى المكانة المناسبة للخلاص، أي كان لابد من جعلهم **قادرين على أن تقدَّم لهم المساعدة.**

اتخذ البابا بولس الثالث (١٥٣٤-١٥٤٩) موقفًا معارضًا لادعاء أن الهنود ليسوا بشرًا، وذلك في المرسوم البابوي *Sublimis Deus*. وقد أعقب ذلك بارتولومي دي لاس كاساس الذي جعل نفسه مدافعًا متعاطفًا لا يلين عن الهنود في عام ١٥١٤. وكان الموقف البابوي الجديد هو أن الرب في مجده أعطى الإنسان القدرة على الوصول إلى ذروة الوجود. "الناس جميعًا قادرون على تلقي الإنجيل." ولكن عدو الجنس البشري الأكبر ـ الشيطان نفسه ـ هو الذي جعل الناس تؤمن بأن الهنود حيوانات

خُلِقت لتنفيذ أوامرنا، حيث كانوا عاجزين عن فهم العقيدة الكاثوليكية. ونحن ... نقول رغم ذلك إن الهنود بشر بحق، وهم ليسوا قادرين على فهم عقيدتنا

فحسب، بل ... إنهم كذلك يرغبون بشدة في فهمها.... ولهذا فنحن نعلن أن الهنود يجب ألا يُسلبوا تحت أية ظروف حريتهم ومصالحهم.[8]

من أجل إنقاذ الهنود، كان لابد من تشكيل إنسانية واحدة ترتبط ببعضها من خلال علاقتها البنوية بالرب. ومن ذلك الاعتراف بمكانة الهنود كبشر فحسب نبع حقهم في الرسالة المسيحية وكذلك واجب الكنيسة الخاص بتنصيرهم. وفي الوقت نفسه كان الهنود لا يزالون في مرحلة طفولة البشرية وكان لابد من رفعهم بواسطة التعليم إلى المستوى الذي يسود حينذاك (في أوروبا). وقد أوضح المبشر الفرنسيسكاني إلى الهنود برناردينو فون ساهاجون الأمر بوضوح شديد بقوله: لابد أن يعتبر المبشر نفسه كالطبيب، والثقافة الغربية كأنها نوع من المرض الذي لابد من علاجه.[(٩)]

وحتى إذا كان المرسوم البابوي بشأن استعباد الهنود لا يحمل نتائج كبيرة من الناحية العملية، فإن المقولة أضافت عددًا من العناصر إلى ذخيرة المعاني المحيطة بفكرة المساعدة، التي ستفيد فيما بعد العلمنة اللاحقة: (١) **البعد الكوني** للحق في تلقي المساعدة وواجب تقديمها ــ وهو جهد لم يعد مطبقًا على الفقراء على عتبة باب الشخص أو على المتسولين أمام باب صحن الدير. (٢) **المضمون اليوتوبي** ــ ارتبطت الآمال الخاصة بالخلاص النهائي بفكرة المساعدة. (٣) **فكرة التحسين** ــ من خلال المساعدة فحسب يُرفع المتلقي إلى مستوى البشرية الحقة. ويوحي هذا برؤية السمو الثقافي والروحي لم يعط. ومازال المساعدة ينطبق على خلاص النفوس، ولكنها الآن ليست نفوس من يعطون، بل نفوس المتلقين. ولكن على أقل تقدير لم يُعلن بعد أن الاستغلال نفسه مساعدة ــ كما كان يجب أن يصبح في نهاية الأمر.

جعل الفقراء لائقين للعمل

في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، مع بداية الثورة الصناعية، أصبح الإنتاج ـــ وبشكل دقيق الإنتاج الضخم للسلع على أساس تقسيم العمل ـــ خرافة جديدة. ويكمن في ذلك الوعد بأنه سيكون في النهاية ما يكفي الكل. وفي الوقت نفسه نشأت مع خرافة الإنتاج هذه خرافة الآلة. وبذلك بدأ تاريخ طويل من إخضاع الناس للآلة التي صنعها البشر أنفسهم. وكان على الكائن البشري أن يصبح لائقًا للآلة ـــ وهي الفكرة التي تجعل من الضروري إجراء تغيير كامل في المفهوم الأساسي للإنسان. ومن ثم يتصورونه باعتباره الإنسان العامل؛ فهو يدرك طبيعته ككائن بشري من خلال العمل فحسب. وما يتناسب مع طبيعته، ويكون فاضلاً بالتالي، مأخوذ من متطلبات الإنتاج الآلي. وكتالوج الفضائل الجديدة تفرضه القوانين العاملة الخاصة بالآلة، التي تعد أكثر الآلات كمالاً، وهي الساعة، نموذجًا لها ـــ النظام والدقة الترتيب والإتقان والاجتهاد وقوة التحمل ودقة المواعيد.

كان الجيل الأول من العمال الأجراء بعيدًا جدًّا عن الموافقة على تبجيل الإنتاج. وإذا ما أخذنا في الاعتبار وضعهم الذي يبعث على الأسى، فقد كانوا متشككين إلى حد كبير بشأن الوعود القائمة على الإنتاج. وقد نظموا مقاومة قوية لتدريبهم في نظام المصنع وخضوعهم الجسماني والنفسي لإيقاعات الآلة المدوية. وكان لابد من إجبارهم على الخضوع لنير العمل مع العقوبات الشديدة.

في لانكستر، كما في المدن الصناعية الأخرى، قد تنطلق الصافرة البخارية منتزعةً الناس من نومهم. وإذا ما ثبت أن هذا غير كافٍ، فقد يستأجر أصحاب العمل "طارقين"، وهم الرجال الذين يتنقلون من شقة إلى أخرى "يدقون بقوة نوافذ غرف النوم بعروق خشبية طويلة". بل كان بعض الطارقين يسحبون خيوطًا "متدلية من النوافذ وقد رُبِطت بأحد أصابع قدم العامل". (١٠)

تولت الكنائس والمدارس مهمة زرع بذور الفضائل التي تطلبها الآلة في العمال:

ينبغي على المسيحي العاقل والماهر جعل أموره على هذا النحو من الترتيب بحيث يعرف كل واجب معتاد مكانه، وينبغي أن يكون الكل ... كأجزاء الساعة أو الآلة، أي أن يكونوا جميعًا متصلين ببعضهم وفي أمكانهم الصحيحة. [و] من المفترض أن تكون قاعة الدراسة مكان التدريب لـ"عادة الصناعة" الذي يجري فيه "تعويد" الأطفال في أبكر سن ممكنة "إن لم نقل أقلمتهم، على العمل والكد".(١١)

وكان يُنظر إلى المتسولين والمتشردين والعاطلين، من هذا المنظور، على أنهم عناصر معادية للمجتمع وتتحاشى العمل. وقد فُسِّر الفقر على أنه رفض العمل. ونتيجة لذلك فقد دفع التسول الشرطة إلى ملاحقة المتسولين بدأب ومثابرة، وبُنيت السجون والإصلاحيات للتأكد من أن أحدًا لم يهرب من عمله المقدر له. وكذلك مر تصور الحاجة بتحول. فهي لم تعد تثير الشفقة، بل تثير عدم الثقة والمراقبة. وقيل إن الصدقات في تلك الظروف تزيد الوضع سوءًا. ولهذا السبب، فمنذ ذلك الحين فصاعدًا بلغ الأمر بالاستراتيجيات المقترحة لمواجهة الفقر أن صارت خليطًا بين التأديب والتثقيف العلاجي.

لم يعد تقديم المساعدة للفقراء يبدو علامة من علامات الإحسان، بل كان يتم في صورة تنظيم اجتماعي. وكانت الوصية الأولى الخاصة بتقديم المساعدة للفقراء هي أن أي مساعدة تُقدَّم لابد أن تظل بشكل واضح دون مستوى أجر المصنع، حتى وإن كان ذلك يعني الهبوط به إلى أدنى حد غير إنساني. وبالرغم من شدة تقديم المساعدة للفقراء فقد كان يلف نفسه بادعاء الصلاح الخاص بحب الخير وكان يعتقد أن الاستفادة من مفهوم المساعدة مبررة تمامًا. وعلى أية حال، ألا يؤثر في الطبيعة البشرية ويسهم بالتالي في الرفاه العام؟ من المؤكد أن المساعدة بهذا التغيير جرت علمنتها إلى حد بعيد. فهي لم تعد تنطبق على خلاص النفوس، بل على

تدريب الجسم وتحطيم الإرادة؛ باختصار، على الاقتداء بنظام العمل شديد الدنيوية هذا.

أصبحت المساعدة على نحو كامل موضوع الاستراتيجيات التعليمية. وكان الشخص المنتج من طراز خام، كأنه في حالة خام، مادام من الواجب الحفاظ على طاعته لفضائل العمل المطلوبة بواسطة الإجبار الخارجي. وبالطبع، فقد كان ربط المساعدة بجهاز الإجبار مدمرًا لفكرة تقديم المساعدة ككل، كما كان مدمرًا للانسجام الاجتماعي. وفقط عندما كُتبت قوانين الإنتاج داخل العامل، أي عندما دخلت كيانه نفسه، أمكن اعتبار التحول مكتملاً. ولابد لتحسين الإنتاج من أن يكون متوافقًا مع دافع تحسين الذات. ولابد أن تصبح الكفاءة ضرورة وأن يصبح التسريع قيمة تحظى بالتقدير. وما إن طُبِع هذا في العقول البشرية حتى أصبحت العمالة متاحة بحق لأصحاب العمل.

من المؤكد أن قدرًا ضخمًا من البؤس قد وُجِد على مستوى فاق في ذلك الحين قدرة الكنيسة على رعاية الفقراء، ولذلك كان لابد من تحويل المساعدة بشكل تدريجي إلى نظام بورجوازي. وأصبح تقديم المساعدة للفقراء عملية توازن معقدة بين الاغتصاب الخاص بالنظام القاسي من ناحية، ومنح الامتيازات لكبح جماح الاتجاهات الثورية من ناحية أخرى. وتفاعل القوى هذا كان من الممكن تمزقه بشدة فحسب رعاية الكنيسة للفقراء التي كانت لا تزال تحمل آثار فكرة الرحمة ووصية أحِب جارك. وكان لابد أن تصبح المساعدة كافية وعقلانية مثل عمل المصانع نفسه. وتطلب ذلك تنظيمه البيروقراطي. ولذلك أصبحت من واجب الدولة بصورة كبيرة. وكان معنى ذلك أن ينحدر الاستعداد الفوري لتقديم المساعدة إلى كونه مجرد ظاهرة هامشية، تمامًا مثل ممارسة تقديم المساعدة المعتادة البديهية. وبدلاً من ذلك حل محله واجب الدولة الذي أضفيت عليه الصبغة المؤسسية حديًا، وبشكل متزايد من خلال الحق المقنن في المساعدة الذي يمكن بواسطته للمواطنين تأكيد دعاواهم.

وعت المساعدة الحديثة درسها التاريخي. فقد استوعبت في تصورها للمساعدة كل التشوهات التي تراكمت مع انتهاء الحرب العالمية الثانية. إذ تعلمت أن تكون ماكرة. فالمصلحة الذاتية هي كيف يوصف العامل الحاسم في تقديم المساعدة ــ للتخلص من نكهة الاستغلال القبيحة ــ بأنه "مستنير وبنّاء".[١٢] لقد ورث النزعة العالمية من فكرة الإرسالية المسيحية وقَبِل تحدي تطويق العالم كله. لقد فهم طبيعته الرائعة كأداة للتدريب وفرض على نفسه مطالب نظام العمل والكد المنتج التي من الطبيعي أن تكون عالمية كذلك. وأخيرًا فقد تخفف من عبء التعاطف وقَبِل ضرورة أن يكون كفأ ومعينًا للدولة.

ومع ذلك فإن المفهوم الحديث للمساعدة يزيد على مجموع معانيه التي تطورت على مر التاريخ. فدافعه الأساسي في وقتنا الراهن هو التغلب على العجز، والعجز المهم على وجه الدقة. فهو يقود كفاحًا ضد التخلف. ويريد تحقيق العفوية العالمية. كما يريد التعويض عن "تأخر العقل" (حسب جملة هانز بلومنبرج) في جميع أنحاء العالم. والمساعدة الآن هي "تعبئة الإرادة للانفصال عن الماضي". [١٣]

يمكن فهم المساعدة التي جرى تحديثها فقط على أنها مساعدة مقدمة لعملية التحديث. فالمساعدة الحديثة مساعدة ذاتية للحداثة. وما هو دافع الحداثة الأساسي؟ الواقع أنه يمثل أعمق دافع لفكرة المساعدة الشاملة العالمية. ويخاطر المؤرخ الثقافي إ. فريدل بمحاولة تحديد تاريخ ظهور الحداثة على وجه الدقة: "تاريخ مفهوم الشخص الحديث هو عام ١٣٤٨، وهو عام الموت الأسود." ولهذا السبب فهو يرى أن الحداثة تبدأ بمرض شديد للبشر الأوروبيين.[١٤]

عندما ووجه بترارك (١٣٠٤-١٣٧٤) بالوفيات على ذلك النطاق الضخم وصف الموت لأول مرة في التاريخ الفكرى الأوروبي بأنه مبدأ يحرم الناس من الحياة ويهدد سلامة البشرية. وفي الوقت نفسه اكتشفوا أن الموت ظاهرة طبيعية

وإحدى قوة الطبيعة الثابتة التي لا تتغير.(١٥) ويتوقف النظر إلى الموت عن كونه عقابًا إلهيًّا، وبدلاً من ذلك يُعلن أنه فضيحة بشرية، تلك الفضيحة التي يمكن النظر إليها على أنها إساءة بالغة. وهو يدخل باعتباره ظاهرة طبيعية ضمن البرنامج الحديث في جوهره للسيطرة على الطبيعة. وفكرة التقدم الخاصة بالحداثة هي إلى حد ما إعلان تمرد على حالة الطبيعة المهينة الخاصة بالخضوع للموت، وإعلان الحرب على عدم الأمان الأساسي الخاص بالوجود البشري الذي يبدو أن المصادفة أو القدر الهوائي يوجهه. وفي المقابل تخللت الوعي ما قبل الحداثي تجربة أنه "يثبت باستمرار أن الأشياء مختلفة عما يظنه المرء".

خلخلت الحداثة الإيكولوجيا القديمة للقوة والعجز البشريين. وطرحت بوحي خليط ضخم من التفاؤل والجرأة توقع خلق عالم يثبت فيه أن الأشياء كما يتوقعها المرء لأنه يمكنه فعل ما يريد. (١٦)

في الوقت ذاته، كان لمعارضة الموت ــ مادام التغلب على الموت غير ممكن في واقع الأمر ــ هدفان، هما ضرورة جعل الحياة **أكثر أماناً** وضرورة جعلها **أسرع**. فلابد من كونها أكثر أمانًا لتخليصها من المصادفة، وأسرع لتحقيق الاستفادة المثلى من فترة حياتنا المحدودة بيولوجيًّا. ويصف ب. ستولرديك الجهود الضخمة الناتجة عن ذلك على نحو معبِّر بأنها "تعبئة عامة". واختياره مجازًا من عالم الاستعدادات للحرب مقصود. فالشخص الحديث يُخضع نفسه لضرورة تحقيق الأمثلية المتشددة. وغير مسموح لأي شخص بالراحة إلا بعد أن يكون كل شيء قد تحسن. أي أنه غير مسموح بالراحة أبدًا. ذلك أن كل شيء تحسَّن صالح للحظة تاريخية عابرة فحسب. وبعد ذلك يصبح من الضروري تجاوزه من جديد.

يعني التحسين خدمةً للأمن زيادة درجة قابلية التكهن بحدوث الأمر، والتخطيط، والقدرة على الإدارة، والقدرة على الفهم، والتجانس. ويعني التحسين خدمةً للتسارع زيادة تحرك الناس والمواد والعلاقات الاجتماعية. ويكون التقدم

قابلاً للتصور فقط باعتباره "تلك الحركات ... التي تؤدي إلى قدرة أكبر على الحركة". (١٧)

تتحمس فكرة التنمية لهذا المشروع الضخم للمعايرة. وقد كتب ديكارت قائلاً: "السبب الرئيسي للخوف هو المفاجأة." ويعني كون الإنسان آمنًا أن يكون آمنا من المفاجآت. ويتطلب الأمن استبعاد ما لايمكن التنبؤ به. وينطوي هذا الفهم للأمن على ترسيخ الدرجة نفسها من الإلمام والمعرفة في أنحاء العالم كافةً. ومن أجل إحداث التجانس العالمي، لابد من القيام باقتلاع كل ما هو غريب. وطبقًا لشعار إعلان إحدى سلاسل الفنادق الأمريكية العالمية فإن "أفضل مفاجأة ليست مفاجأة". وتعد فكرة وعود التنمية بأن المرء سيكون قادرًا على الشعور بالارتياح في أي مكان من العالم. والشرط المسبق الذي لا يمكن تغييره للتجانس هو التزامن العالمي. فكل شيء متخلف، وكل شيء لم يتم سحبه إلى دوامة "التعبئة العامة" للحداثة يمثل مقاومة لها، ولهذا السبب يكون من الواجب الإتيان به إلى الحاضر كي يصبح ملائمًا للمستقبل. وما لا يتوافق مع الزمن سوف يُحال إلى مكان بالمتحف أو إحدى المحميات. وتتم هذه الإحالة بكل حيوية الضمير اللازمة لمسئولية الجامع التاريخية واجتهاده.

وبالنسبة للمعيار الذي يتم بواسطته تحديد مهام التنمية، لابد أن يكون التنظيم الأكثر تقدمًا وأسلوب الحياة الأكثر سرعةً؛ وهو ما يعني باختصار نموذج الحياة الذي في الدول الصناعية التي على قدر مرتفع من التقدم. إن المساعدة الحديثة مساعدة على الفرار. فهي توفر — أو على الأقل تدعي توفير — إمكانية تخلص المرء من قيود ثقافته المحلية والتوافق مع صخب الثقافة العالمية الموحدة المنظم تنظيمًا دقيقًا.

SOS ومعناها أنقذوا أرواحنا، هي أقدم إشارة طوارئ في البحر. فالبحارة الذي يقعون في شدة يستدعون الآخرين لإنقاذهم ويصدرون نداءهم بالإشارة إلى كون أرواحهم في خطر. وإذا ما أخذنا فكرة نداء الاستغاثة بمعناه الحرفي وقلبناه

على رأسه، فحينئذ تكون الحروف SOS قابلة للتطبيق على المساعدة الحديثة. فنداء الاستغاثة الخاص بمن هم في خطر بات نداءً لمعركة مقدمي المساعدة. إذ تتحول المساعدة إلى فعل لإنقاذ الذات. وما يجري إنقاذه ليس الروح، وإنما ما لا روح له ـ فالحروف SOS تعني Save Our Standards (أنقذوا معاييرنا). ذلك أن المساعدة تُقَدَّم من أجل إنجاز حضارة المرء (الغربية). فهي تقوم بتأكيد وضمان معايير الحالة العادية التي تُرفع إلى مستوى الصلاحية العالمية. وهي في الوقت ذاته ممر تقلع منه رحلات الخيال المحلقة في طبقات الجو العليا التي تُهجر فيها باستمرار المعايير التي كانت صالحة قبل لحظة باعتبارها موضة قديمة. وتعني المساعدة بالنسبة لمن هم في "حاجة" إليها الطريق الطويل الذي لابد من قطعه قبل الوصول إلى العالم الجديد الرائع للتحديث. وليس ذلك خلاصًا من الحالة المُلِحَّة، ولكن وعدًا بالمستقبل هو فكرته الأساسية.

وبالرغم من ذلك فإنه لولا وعي الناس المستهجن في مواجهة الموت في بداية العصر الحديث، وبدون "التعبئة العامة" (فكرة التنمية) الناتجة عن ذلك والارتقاء اللاحق بالمشروع إلى حد الضرورة الأخلاقية، لما كان لأحدث تجليات المساعدة باعتبارها مساعدة عالمية للتنمية أن يكون ممكنًا.

المساعدات وكياسة القوة

كانت مسألة وقت فحسب قبل أن تقفز حركة التحديث المتقدمة فوق حدود الدول الصناعية الغربية غير مقيدة إنتاجيًا وعلى قدر مرتفع من التعبئة لتكتشف عقبة كأداء تحول دون المزيد من تحركها وسط ركود دول "العالم الثالث". وتفترض مقولات كل من اليسار واليمين المؤيدة لمساعدات التنمية أن على هذه الحركة أن تتسع بدون أي عائق. غير أنهما يختلفان عن بعضهما فقط بشأن كيفية إنجاز دمج بقية العالم المتأخر في الحركة العالمية بشروط تتسم بالكفاءة من الناحية

الاقتصادية ومقبولة من الناحية الأخلاقية. ويقول تقرير بيرسون: "غيَّر تسريع التاريخ، الذي هو النتيجة إلى حد كبير ... للتكنولوجيا الحديثة، مفهوم المصلحة الوطنية كله. ... ولابد لنا من بيان اهتمام مشترك بالمشاكل المشتركة للشعوب." ويفرض تسريع التاريخ، إذا ما تعاملنا معه على أنه حقيقة ثابتة، التفكير في سكان العالم على أنهم "مجتمع عالمي" وفي الكوكب على أنه "قرية كونية".[١٨] ويجب ألا يكون التفكير عكس ذلك؛ أي أن تكون البشرية هي التي يجب تشكيلها على أنها "مجتمع عالمي" كي نعطي الحرية الكاملة لتسريع "التقدم".

في عام ١٩٤٩ اشترط الرئيس ترومان ضرورة تقديم الولايات المتحدة المساعدات المالية والاقتصادية خارج حدودها كإسهام من العالم الحر في الاستقرار العالمي والتنمية السياسية المنظمة. وقد أنهى خطاب ترومان عملية لها أهميتها لإعادة وضع المفاهيم التي تميزت إحداثياتها المرشدة **بخطتي تنمية**: خطة مورجنتاو، التي أيدها روزفلت وتشرشل عام ١٩٤٤، وخطة مارشال؛ التي وُضِعت موضع التنفيذ في عام ١٩٤٨. وتنبأت خطة مورجنتاو بالانقلاب التام لتطور إحدى الدول الصناعية الخطيرة لتصبح دولة زراعية. فقد كان لابد من نزع سلاح ألمانيا المهزومة بعد الحرب وتفكيكها تمامًا من الناحية الصناعية. ومن المؤكد أن الرغبة في العقاب ـــ الموجهة ضد الدولة التي أشعلت النار في العالم ـــ سادت الحساب السياسي لفترة تاريخية وجيزة فحسب. فالعقاب يتم تصوره من منظور الحداثة على أنه تأخر قسري فحسب ـــ لكونه منفصلاً عن الحركة العامة للأمام ولأعلى. وبعد ثلاث سنوات من القرار المؤيد لخطة مورجنتاو انتصرت فكرة المساعدة على فكرة الانتقام. فدفع ألمانيا نحو الماضي وتبطئة حركتها كان سيضر حركة أمريكا نحو التقدم إلى أقصى حد ممكن. ولا فائدة من تخمين ما كانت ستصبح عليه ألمانيا لو أن الغلبة كانت لخطة مورجنتاو. فالحقيقة أن ذلك الاقتراح المضاد للحداثة لم تكن أمامه فرصة واقعية للتنفيذ. فقد مضى وقت طويل على تغيير مسارات التاريخ لتمضي في اتجاه مغاير. وكان الاندماج في الغرب

شعار ألمانيا منذ ذلك الحين فصاعدًا، وكان ذلك الانذماج متصورًا فقط باعتباره تعبئة اقتصادية، وبالتالي تعبئة عسكرية كذلك.

وإذا ما عدنا لخطة مارشال (برنامج إنعاش أوروبا)، لابد أن ننظر إليها على أنها إنجاز كبير، حيث نجح واضعوها في تقديمها للشعب الأمريكي وللدول المتلقية على أنها عرض سخي **للمساعدة**. ولم تتدنّ سمعتها الرفيعة حتى الآن. وفي ألمانيا بشكل خاص، حيث استُقبِلت الخطة باعتبارها تعبير ملموس عن المصالحة مع المنتصرين، أسيء فهمها بصورة حادة. والواقع أن حزمة الإجراءات كانت النموذج الأصلي لمساعدات التنمية في المستقبل. فلأول مرة كان هناك تصور للمساعدة على أنه مساعدة ذاتية صرفة، وإن ظلت بالرغم من ذلك **إشارة عامة تدل على العطاء**. ولم تكن السياسة العالمية على هذا النحو من الكياسة من قبل. فقد كانت الحدود بين الأخذ والعطاء غير واضحة إلى حد عدم إمكانية التعرف عليها. وكانت هناك فائدتان نابعتان من هذه "المساعدة": الشرعنة الاقتصادية المادية والسياسية. فمن ناحية ساعدت المساعدات الاقتصاد الأمريكي الراكد الذي كان يعيد توجيه نفسه إلى إنتاج وقت السلم. وكانت أوروبا الصناعية المنتعشة هي وحدها القادرة على خلق الطلب الكافي على السلع المصنوعة في الولايات المتحدة. ومن ناحية أخرى، أكد برنامج المساعدات دور أمريكا كدولة رائدة لـــ"العالم الحر".

مع أن خطاب ترومان كان يتعلق بأوروبا الغربية فحسب، فقد عبَّر عن الطبيعة الثلاثية لدوافع المساعدة المتعدي للقوميات الذي سيكون كذلك فيما بعد، في بداية عقد التنمية الأول، مرشدًا لمساعدات التنمية الدولية للعالم الثالث. فالمساعدة تقدَّم لأسباب خاصة **بالأمن القومي** للمعين، ولأغراض الحفاظ على **رخائه**، ومن أجل **الالتزام الأخلاقي**، كي ينقل للآخرين الخير الذي وصل للدولة على مر التاريخ. وهذا الدافع الأخير عرضة لأن يتسبب في الخلط. ويمكن أن نتعرف فيه على كل من التواضع الوطني وكذلك الامتنان للقدر التاريخي الخيِّر. ومع ذلك فإنه

بموجب تحقيق هذا القدر من الاستفادة يؤكد بكل ثقة بالنفس وبدون شك أنه أسمى على وجه التحديد من هذا الشكل التاريخي. وبعد ذلك تُجمع الدوافع الثلاث معًا في مهمة "العالم الحر" الشاملة (بشكل أدق "الغرب الحر") لخلق "سد منيع في مواجهة الشيوعية". ومنذ ذلك الحين والمساعدة مساعدة على الشيوعية ــ حتى انهيارها بعد أربعين سنة في شرق أوروبا في عام ١٩٨٩ وفي الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٩١.

في بداية عقد التنمية الأول في عام ١٩٦٠ كانت الجاذبية الأخلاقية لفكرة الاستعداد لتقديم المساعدة التي قدمها الرئيس الأمريكي جون كنيدي بحماس شديد في اثنين من خطاباته العامة إلى الكونجرس (١٩٦١ و١٩٦٣).[١٩] وفيما يتعلق باختيار الكلمات نفسها، تميز خطابا كنيدي بالثقة والديناميكية الثورية، وقد عقد العزم واستعد للقيام بدور الدولة الرائدة لـ"العالم الحر" في عصر ما بعد الكولونيالية، وبوعي كامل بمدى ثقل عبء المسئولية:

إذا ما نظرنا إلى اليوم النهائي، عندما يكون باستطاعة الدول كافةً الاعتماد على أنفسها وعندما لا تصبح هناك حاجة إلى المساعدات الخارجية ... (بـ) أعين الأمريكيين الذين يعون بشكل تام التزاماتهم تجاه المرضى والفقراء والجوعى أينما وجدوا ... باعتبارهم قادة العالم الحر.[٢٠]

يتوافق ذلك مع "الحاجة الأمريكية الملحة إلى مد يد كريمة إلى هؤلاء الذين يعملون من أجل حياة أفضل لأنفسهم ولأطفالهم."

تختفي وراء دعوة الرئيس كنيدي الأخلاقية للشعب الأمريكي كي يقبل هذا الجهد التاريخي الكبير ترضية النفس (والثقة بالنفس) التي تحتاجها بصورة أو بأخرى كل حقبة يسودها الإيمان بالتقدم ــ ميل الحاضر إلى تصور نفسه على أنها المرحلة قبل الأخيرة من مراحل التاريخ، كي يتخيل نفسه نوعًا من الوقت النهائي الإيجابي الذي لا يبقى فيه إلا الإنجاز الأخير قبل إمكان جمع حصاد التاريخ في مخازن

حبوب البشرية. والثقة التي يتخيل بها عصر من العصور أنه الميراث العالمي والشكل النهائي للتاريخ هي ما يحمي من الوعي الذي لا يمكن احتماله بـ"ضياع الحاضر في الزمن" (هـ. بلومنبرج). ويقدِّم تشخيص "نهاية التاريخ" ـ كما قال أحد مسئولي وزارة الخارجية الأمريكية في عام ١٩٩٠ بعد انهيار الأنظمة الاشتراكية البيروقراطية في أوروبا الشرقية ـ على خلفية التجربة المزعجة الخاصة بكونه باستمرار مرحلة انتقالية في مسار أعلى للتقدم سوف يكون المستفيدون منه هؤلاء الذين يأتون في وقت لاحق. وهو يخدم غرض الدفاع عن النفس ضد الإحساس المبالغ فيه بتحاسد الأجيال. وفي الوقت ذاته فإن التوقع الفوري المثار دافع تاريخ قوي أعار فكرة التقدم قوة جديدة وأجبرها على المزيد من التسريع حينما تبدأ الأرواح في التراخي.

غموض المساعدة الذاتي والاقتسام

مقارنة بهذه الغبطة، نجد أن المنظمات غير الحكومية التي تقدم المساعدة، وخاصةً وكالات الرفاه الدينية والجماعات الشعبية، ظلت على قدر كبير من الشك منذ البداية. ولكن دعونا لا ننسى أنها لا تثير معارضة لفكرة التنمية نفسها، بل ترفض فحسب التلميح إلى أن المسئولية الكونية عن التنمية يمكن تحملها بالتكلفة المنخفضة الخاصة بالسعي وراء تحقيق المصلحة الذاتية الوطنية للدول المانحة.

المناقشة المتغيرة للمساعدات الدولية داخل الكنيسة مثال جيد. فمنذ انتهاء الحرب العالمية الثانية وهي تتميز على نحو أساسي باتجاهين. أول هذه الاتجاهين هو توسيع مجال مسئولية الكنيسة من الناحية الجغرافية وكذلك من الناحية الموضوعية والمؤسسية. أما الاتجاه الثاني فهو الإحلال المستمر لفكرة المساعدة نفسها. فالمساعدة تبدو أكثر وأكثر باعتبارها وسيلة غير مناسبة من الناحية المفاهيمية لترويج التنمية. باختصار، المساعدة لا تعين.

توضح البيانات البرامجية الخاصة بالمؤتمرات المسكونية في الستينيات التحولات شديدة الأهمية التالية: من نموذج المساعدة البينكنائسي (داخل أوروبا التي دمرتها الحرب) إلى فكرة **الخدمة** المقدمة للمجتمع العالمي الشامل، و(نيودلهي، ١٩٦١): من الخدمة إلى **العمل الاجتماعي**؛ ومن الشفقة الشخصية إلى الاهتمام بمشكلة **العدل**، ومن المؤسسة المحددة إلى المستوى **المسكوني** العالمي، ومن داخل جدران الكنيسة إلى ما وراءها، والانفتاح على عالم المجتمعات، والتحرك نحو ما وراء مجرد المساعدة إلى **تحول البُنى والتغلب على الوضع القائم**. "المسيحية الواعية تمامًا بمسئوليتها الاجتماعية هي التي يمكن أن تتناسب مع المجتمع الديناميكي المتغير. (جنيف، ١٩٦٥) "لا يسمح لنا المشروع الكبير الذي ينمو باستمرار الذي دخلنا عليه بأن نعيش على الكفاف ... لابد [لنا] ... من **اختبار نوع من الاستراتيجية وتطويره**."[٢١]

لا شك في أن تلك الاعتبارات تقوم على أساس أخلاقي وليس مجرد أساس استراتيجي. وتماشيًا مع الحركات الاحتجاجية الخاصة بتلك السنوات المهمة للرأسمالية، وعلى عكس إساءة استخدام المساعدات الخارجية من أجل أغراض سياسة القوة، تصبح المساعدة المقدمة من الكنيسة المسيحية الدولية مسيسة.

بعد تأسيس وكالة مساعدات الكنيسة الألمانية مزريور في عام ١٩٥٨، كان الحديث مقصورًا في البداية على العلاقات الشخصية والرفض الشخصي ("هؤلاء الذين كانوا يقودون سيارة فولكس ڤاجن، ويمكنهم الآن السماح لأنفسهم بقيادة سيارة مرسيدس، يظلون مع الفولكس ڤاجن" و"هؤلاء الذين لديهم المال الكافي لقضاء عطلة تمتد لأربعة أسابيع قد يمكنهم الاكتفاء بثلاثة.") وكهدف لهم، وضعوا نصب أعينهم الانتصار على الجوع والبرص ـــ وليس بعد على الفقر والتخلف. وفي تقييد الذات المهم، اضطرت منظمة الرفاه التابعة للكنيسة إلى التمسك من خلال أدوات الحكم الخاصة بها بمهمة "الدعوة إلى أعمال البر" وإلى الرحيل إلى عالم الاهتمام بالتوزيع العادل للأرض، وخلق فرص العمل الكافية، واحتواء البلشفية. بل رُفِضت

الدوافع الواضحة في تبشيريتها. وكان المهم هو "مجرد ... تأكيد التعاطف المسيحي. ومن أجل هذا السبب لابد للجميع من تلقي المساعدة، بغض النظر عن العقيدة ومهما كانت التوقعات الخاصة بالنجاح." (٢٢)

ومع ذلك فقد ازداد مفهوم المساعدة مراوغةً: "لم يعد بإمكان الخدمة المسكونية أن تقصر نفسها على تقديم المساعدة للضحايا، بل كان عليها العثور على طريقة للإسهام في التغلب على مسببات الحاجة الاجتماعية والإنسانية."[٢٣] ويتطلب الاهتمام بمساعدات التنمية شخصًا يفهم طبيعة الحاجة. ويعني هذا ــ وهو ما كان يعنيه التنوير باستمرار منذ أيام كوبرنيكوس ــ أنه لابد للمرء من تعلم عدم الثقة بشكل أساسي في مظهر الأشياء. ولم تعد الحاجة على ما كانت تبدو عليه في سنوات تأسيس وكالات المساعدات، أي الحاجة لا أكثر ولا أقل، وهو ما قد يخضع للمساعدة. كما لم تعد الحاجة كتلة واحدة تُصب في قالب عام. بل بات يُنظر إليها على أنها نسق معقد من عقبات التنمية التي لا حصر لها المعزِّزة لبعضها. ولم يَمَلُّ المنظِّرون تفسير "دوائر الفقر المفرغة" التي تجد فيها نقلات الشطرنج الخاصة بسياسة القوة من جانب الدول الغنية فحسب مساحة تساوي أشكال الضعف الهيكلي لدول العالم الثالث ــ التي تتراوح بين معدل التبادل التجاري والانفجار السكاني، وبين أمية السكان الفقراء وعدم كفاية البنية التحتية. ومن هذا المنظور فإن كل ما يقف في طريق الإنتاج الصناعي مسبب يسهم في وجود الحاجة.

وبما أن الحاجة البشرية الملموسة تختفي تحت النظرة التحليلية وتفسح بالضرورة الطريق أمام نسق مجرد من العوامل السلبية القوية، يبدو مشروع المساعدات نفسه متخلفًا إلى حد كبير، وغير مناسب لمواجهة الحقائق الشاملة موضع البحث، وليس سياسيًا إلى حد كبير، ويكاد يكون غير عقلاني، وساذج من الناحية الجنائية. وتثبت المساعدة أن لها نتائج عكسية فيما يتعلق بمشروع التنمية، ذلك أنها تؤكد السياق المراوغ المحيط بها من خلال فهم الحاجة حسب القيمة الاسمية.

ولكن سمعة المساعدة لم تسء فقط لأنه يُساء استخدامها لأغراض سياسة القوة. بل ينبغي عدم الثقة فيها إلى حد أكبر بكثير بسبب طابعها شبه الإقطاعي، بسبب تباين القوى الذي هو نفسه مسئول عن إيجادها. وكانت مناقشة الحركة المسكونية للمساعدة حتى الثمانينيات تدور حول "مشكلة العطاء والتلقي".(٢٤) وما قُصِد هنا هو علاقة السيادة والدونية التي تخلقها المساعدة؛ أي خجل المتلقي وصلف المعطي. وهناك شيء مثير للدهشة بشأن هذه الحقيقة بغض النظر عما قد تبدو عليه من كرم. فإننا إذا تمسكنا بسيناريو الشخص الذي يعاني ببراءة من الحاجة ويجب أن تُقدم له المساعدة، فليس واضحًا بحال من الأحوال لماذا يكون في المساعدة تفرقة ضد هذا الشخص. كما أن فعل المساعدة نفسه لا يخلق تفاوت قوة بين الاثنين. فمن الطبيعي أن يدين الشخص الذي أُنقِذ بالشكر لمن أنقذه، ولكن لا يدين له بحال من الأحوال بالخضوع. فالمساعدة المقدمة لا تقيم باستمرار علاقة أبوية، ومن المؤكد أن ذلك لا يحدث عندما تكون مساعدة غير مشروطة في وقت الشدة.

يأتي الحرج المحيط بالمساعدات الخارجية، الذي يجعل من الصعب إلى حد بعيد التغاضي عن خجل المتلقي، من كونها مساعدات **تنمية**. فتحت هذه التسمية لا تكون المساعدة مساعدة في وقت الشدة، بل مساعدة للتغلب على عجز ما. وبين هذين النوعين من المساعدة يوجد فرق لا يمكن سده. ولكي نفهمه لابد لنا من بحث الفرق العميق بين الحاجة والعوَز.

الشخص الذي يعاني من الحاجة يشعر بها باعتبارها انحرافًا يمكن تحمله عن الحالة المعتادة. والشخص الذي يعاني هو وحده الذي يقرر متى يصل الانحراف إلى الدرجة التي يستوجب عندها إطلاق صرخة الاستغاثة. والحياة الطبيعية تجمع بين مستوى خبرة الحاجة وكذلك مدى المساعدة المطلوب. ومن المفترض أن تسمح المساعدة لمن يعاني من مقاربة الحالة المعتادة من جديد.

باختصار، فإن من يعاني من الحاجة، مهما كان عليه هذا الشخص من بؤس، هو الأدرى بحاجته. فالمساعدة **فعل استعادة.**

من ناحية أخرى لا يكون الشخص المحتاج أدرى بعوزه. فالعوز ينتج بشكل أكبر عن المقارنة بالحالة المعتادة الخارجية التي يُعلن بشكل فعال عن جبريتها. ويصبح المرء معوزًا بناءً على التشخيص – **أنا** أقرر متى تكون **أنت** معوزًا. فالمساعدة المخصصة للشخص المعوز **تدخل تحويلي.**

ورثت مساعدة التنمية الفكرة التبشيرية، مع حملتها الذميمة لكسب معتنقي الدين الجدد والتحمس المبالغ فيه للخلاص. لقد جرت علمنة رسالة الخلاص مقارنة بالعصر التبشيري، ولكن هذا على وجه التحديد هو سبب ظهور حالة "لا يشارك بعد" في الشكل المخجل للعجز. ومهما كان توكيد الخصوصية ومهما نوقشت الخصوصية الثقافية على نحو مؤكد والتعددية التي تطورت تطورًا تاريخيًا، فمازالت الفكرة التبشيرية الحديثة تعلن ضرورة معالجة إخفاق الحضارة، وتصحيح التنمية التاريخية غير الصحيحة، وتسريع الخطوات البطيئة على نحو زائد. بل إن النقد الذاتي لمساعدات التنمية يحاول إدخال نفسه في وضع يتسم بالمفارقة. فهو يعتبر نظرائه في العالم الثالث معوزين ومتخلفين على نحو شامل بناءً على المستويات الصحيحة للحالة المعتادة، وخاضعين لعملية لحاق أساسية. وفي الوقت نفسه يطيل التفكير بقلق في صلف الدول الغنية، ويقوم بالدعاية لفكرة المساواة الأساسية للثقافات الأجنبية، ويبدي استعداده للدخول في حوار، ويدين علاقات الوصاية والتبعية والإمبريالية الثقافية.

المساعدة الوحيد الذي لم يثبت عند اختبارها بشكل نقدي أنها شائنة أو ذات أثر عكسي، وتبدو مشيرة إلى طريق للخروج من المعضلة، هي **المساعدة المقدمة للمساعدة الذاتية.** وقد أصبح هذا المنظور المبدأ المرشد لسياسة التنمية الخاصة بمنظمات الرفاه غير التابعة للدولة. فعند تقديم التدريب للمساعدة الذاتية، تكتشف المساعدة براءتها بشكل واضح. ذلك أن هذه هي المساعدة التي تجعل نفسها غير

ضرورية خلال فترة مناسبة ويزعمون أن التبعية التي توجدها مرحلة مؤقتة مع وجود ميل إلى تذويب نفسها.

ومع ذلك فإن تقديم المساعدة للمساعدة الذاتية مازال لا يرفض فكرة أن العالم كله بحاجة إلى التنمية؛ ذلك أنه بهذه الطريقة أو تلك لابد أن تنضم إلى أسلوب الحياة الصناعي. ومازال تقديم المساعدة للمساعدة الذاتية مساعدة تنموية، ولذلك لابد لها بالضرورة من تحويل كل أشكال الوجود المتسمة بالاكتفاء الذاتي والكفاف بإدخالها في "التقدم". وهي باعتبارها مساعدة تنموية لابد أن تقضي أولاً على ما تدعي إنقاذه ـــ قدرة المجتمع على تشكيل أسلوب حياته والحفاظ عليه بواسطة القوى الخاصة به. ولا شك في أن هذا شكل أكثر كياسة للتدخل، وبمشروعية أخلاقية أكبر إلى حد بعيد. ولكن الدافع الأخلاقي داخله مازال يبحث عن مجال عمله في "البلدان المحتاجة إلى التنمية"، ومازال يسمح لسياسة النهب المحلية والدولية بالاستمرار في مسارها غير المستنير. وفي ضوء ذلك يكون التدخل المعين الوحيد هو مواجهة ومقاومة غير المبالين من مستخدمي القوة والمنتفعين داخل بلادهم. إن المساعدة المقدمة للمساعدة الذاتية مجرد تحسين فاتر الحماس لفكرة المساعدة التنموي لانها لا تثق في المساعدة بشكل حصري وليس في التنمية نفسها.

في أحدث مراحل خطاب الكنيسة بشأن سياسة التنمية، تجري الاستعاضة عن المبدأ الإرشادي الخاص بتقديم المساعدة للمساعدة الذاتية بمفهومي العالم الواحد والمشاركة المتبادلة: وما يبرزه ذلك هو إعادة التوزيع الجذري للثروة على نحو أقل من "العلاقات داخل الكلية، ... والمشاركة والتبادلية." وهو يهاجم عقدة السيادة لدى الحضارة الغربية التي خلقتها الكفاءة الاقتصادية ويشجع الدفاع عن الثقافات الأخرى. وكل ثقافة في "العالم الواحد" تأخذ وتعطي في الوقت نفسه. والمهم هو الاعتراف بالمساواة بين الثقافات كافة وجعل التعلم المتبادل ممكناً في

إطار الحوار الثقافي. ومن المفترض أن يتم إخراج التبادلية من الأدوار الثابتة الخاصة بالأخذ والعطاء.

مرة أخرى تقوم الفكرة على تصور عظيم إلى حد كبير للثقافة: "تدرك كل ثقافة عددًا محدودًا بعينه من الإمكانيات البشرية ... [وهي] من ناحية أخرى تكبت إمكانيات أخرى يمكن حينئذ تطويرها في ثقافات أخرى." (٢٥) فما هو إذن أكثر وضوحًا بالنسبة لتجاوز الحدود في المشروع الثقافي واسع المدى الذي يشمل العالم بأسره من جمع الأجزاء المتصورة على أنها شظايا الإمكانيات البشرية في كل واحد؟ ولكن في عكس لمبدأ نظرية الأنساق القائل بأن الكل أكثر من مجموع أجزائه، تعتقد هذه المقاربة، فيما يتعلق بالتعددية الثقافية، أن الأجزاء المتناقضة أكثر من الكل الشامل، أو بعبارة أخرى، أن الكل هو الزائف (تيودور أدورنو).

يلخص هربرت أخترنبوش هذا الأمر بقوله:

العالم (و"العالم الواحد") مفهوم إمبريالي. فالمكان الذي أعيش فيه أصبح في تلك الأثناء هو العالم. كانت بافاريا القديمة قائمة هنا. والآن العالم هو السائد. وها هي بافاريا، شأنها شأن الكونغو أو كندا، قد أُخضِعت للعالم، أي أن العالم يحكمها. ... وكلما زاد حكم العالم زادت عدمية العالم، وزادت عدميتنا نحن الذين نسكن هذا الجزء من الأرض. ... القانون الإمبريالي للعالم هو الفهم. فلابد من فهم كل نقطة في هذا العالم بواسطة نقطة أخرى. ونتيجة لذلك لابد أن تكون كل نقطة في العالم مساوية لكل نقطة أخرى. وبذلك يكون هناك خلط بين الفهم والمساواة وبين المساواة والعدل. ولكن كيف يمكن أن يكون في الأمر ظلم إذا لم يمكنني جعل نفسي مفهومًا لشخص آخر؟ هل المقموعون أو المغلوبون على أمرهم هم من يرغبون في جعل أنفسهم مفهومين؟ كلا بل هو بالطبع القامع والغالب. إن الغلبة هي ما يجب أن يكون قابلاً للفهم. (٢٦)

ينطوي كون المرء خادمًا (بالمعني المسيحي) على أن يكون على استعداد لإثبات صحة دعواه بتقديم الخدمة للحياة؛ فهم يزعمون أنه "اختيار الحياة". ولكن حتى هذه الصياغة تظل على السبيل المطروق. فإذا اختار شخص ما الحياة فلابد أن تعود المناقشة إلى أصل الإنجاز في الحداثة. وبذلك يبدأ موت فكرة التنمية لعدم تمكنه من تقديم أساس رفضه. ويشكو إ.م. سيوران من أنه يجد نفسه على أرض

يجعل فيها التحمس المبالغ فيه للخلاص الحياة غير قابلة للاستنشاق. ... فالكل يحاول علاج حياة الكل ... وتفيض أرصفة شوارع العالم ومستشفياته بالمصلحين. ويؤثر الشوق إلى أن يكون المرء مصدر الأحداث على كل إنسان كأنه اضطراب عقلي أو لعنة مرغوبة. المجتمع ـ حجيم المخلِّصين! ما كان ديوچين يبحث عنه بمصباحه هو **إنسان لا مبالٍ**.[٢٧]

1. Henry David Thoreau, *Walden,* in *The Portable Thoreau,* edited by C. Bode, New York: Penguin Books, 1977, p. 328.

2. Georges Kleine, *Lateinisch-Deutsches Hancfworterbuch,* Leipzig: 1869, Sp. 497.

3. R. Safranski, *Schopenhauer und Die Wilden Jahre der Philosophic** Munich: 1988, p. 349.

4. P. R. Mooney, 'Saatgut— Die Geschichte von den Herrender Erde. UberdieMachtder Konzerne,' in D. Cwienk *(zd.),Konsum* Graz: 1987, p. 194.

5. A. J. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelaherlichen Menschen,* Munich: 1980, p. 277.

6. F. Braudel, *Capitalism and Material Life 1400-1800,* New York: Harper & Row, 1967, p.40.

7. Ibid., p. 72.

8. M. Erdheim, 'Anthropologische Modelle des 16. Jahrhunderts/ in K.-H. Kohl (ed.), *Mythen der Neuen Welt,* Frohlich und Kaufmann, 1982, p. 61.

9. Ibid., p. 63.

10. Jeremy Rifkin, *Time Wars,* New York: A Touchstone Book, 1989, p. 106.

11. Ibid., pp. 111-12.

12. L. B. Pearson, *Partners in Development: Report of the Commission on International Development,* New York and London, p. 9.

13. Ibid., p. 7.

14. A. Legner (ed.). *Die Parler und der schone Stil, 1350-1400,* Cologne: Ein Handbuch zur Ausstellung des Schniitigen-Museums, 1978, p. 73.

15. Ibid.

16. P. Sloterdijk, *Eurotaoismus:* Zwr *Kritik derpolitischenKinetik,* Frankfurt: 1989, p. 2Iff.

17. Ibid., p. 37.

18. L. B. Pearson, op. cit., pp. 8-9.

19. J. F. Kennedy, 'Foreign Aid, 196T and'Foreign Aid, 1963', in R. A. Goldwin(ed.), *Why Foreign Aid?,* Chicago: 1963, p. Iff and p. 13ff.

20. Ibid., pp. 5, 132.

21. K. Kinnamon, 'Konsultation iiber "Verstandnis von Diakonie heute," 1982. Geschichtlicher Uberblick,' in K. Raiser (ed.), *Okumenische Diakonie. eine Option fur das Leben (Beiheft zur Okumen. Rundschau, 57),* Frankfurt am

Main: 1988, p. 14ff. And Philip Potter, *Die Geschichte des okumenischen Austauschs,* ibid., p. 60ff.

22. J. Kardinal Frings, 'Abenteur im Heiligen Geist: Rede vor der Vollversammlung der deutschen Bischdfe in Fulda, August 15-21, 1958' in Bischofliche Kommission fur Misereor, ed., *Misereor - Zeichen der Hoffnung,* Munich: 1976, pp. 20, 23, and 32.

23. K. Raiser, 'Einleitung', in Raiser (ed.), *Okumenische Diakonie,* op. cit., p. 9.

24. Philip Potter, op. cit., p. 62.

25. K. Galling (ed.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwarf,* Tubingen: 1960, Vol. IV, 'Kultur', col. 94.

26. H. Achternbusch, *Die Olympiasieger,* Frankfurt am Main: 1982, p. 11.

27. E. M. Cioran, *A Short History of Decay,* trans. by Richard Howard, New York: The Viking Press, 1975, pp. 4-5.

Arguments against development aid can be raised on several levels. Most easily available are critical evaluations of aid projects. B. Erler, *Todliche Hilfe,* Freiburg: Dreisam, 1985, recounts the failure of numerous projects, even if they have been set up with local participation. Drawing also on her earlier work, T. Hayter, *Exploited Earth: Britain's Aid and the Environment,* London: Earthscan, 1989, surveys the political context of aid and particularly examines its effects on tropical forests. R. Gronemeyer, *Hirten und Heifer,* Giessen: Focus, 1988, bids a sad farewell to nomadic ways of life which have been devastatingly affected by aid. With regard to the discussion within the development establishment, see for instance R. Cassen, *Does Aid Work? Report to an International Task Force,* Oxford: Oxford University Press, 1986. A debunking insight into how development agencies work is offered by G. Hancock, *Lords of Poverty,* London: 1989, while R. Mooney, *Seeds of the Earth: A Private or Public Resource?,* London: International Coalition for Development Action, 1979, exposes the criminal practices of agribusiness.

Unfortunately, an intellectual history of the idea of international aid, to my knowledge, remains still to be written. It would have to take off from a history of

helping in Europe. Changing European policies towards the poor are traced in B. Geremek, *La pieta e laforca: Storia del/a miseria e della carita in Europa,* Roma: Laterza, 1986, while Ch. Sachsse & R Tennstedt, *Geschichte der Armenfursorge in Deutschland,* Stuttgart: 1980, outline the change in the institutional framework of assistance, focusing in particular on aid as education.

In the development context, aid has meant help for the purpose of modernization. It implied nothing less than drawing all peoples worldwide into a simultaneous reality and exposing them to the waves of global acceleration. I was stimulated to this way of thinking about modernity by P. Sloterdijk, *Eurotaoismus: ZurKritik derpolitischen Kinetik** Frankfurt: Suhrkamp, 1989; the wide-ranging reflections of H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit,* Frankfurt: Suhrkamp, 1986; and the essay of J. Rifkin, *Time Wars,* New York: Holt, 1987, on modern civilization's concept of time. An early attack (1956), lucid but little known, on the global diffusion of the industrial revolution and the .corruption of cultures in the face of consumer gadgets was launched by G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen,* 2 vols., Miinchen: Beck, 1980.

I owe the insight about how modern experience, since the time of the plague, was shaped by the negation of death to E. Friedell, *Die Kulturgeschichte der Neuzeit,* Vol. I, Miinchen: 1976 (originally 1926). How efforts at modernization can be read as attempts to achieve security in a world without afterlife, can be inferred from J. Delumeau, *La peur en Occident,* Paris: Fayard, 1978. Security implies refusal of the Other as well. This is analysed in B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden,* Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

الســوق

چيرالــد برتوذ

الســـوق

چيرالـــد بيرتود

الأمر المقبول على نطاق واسع هو أننا بقدوم ثمانينيات القرن العشرين دخلنا عصر اليمين الجديد أو الثورة المحافظة. وفي العصر الجديد لا تُعتبر السوق مجرد وسيلة فنية لتوزيع السلع والخدمات، بل الطريقة الوحيدة لتنظيم المجتمع. وتزيد هذه الأيديولوجيا الاقتصادية على كونها شيئًا بسيطًا يعيد إلى الأذهان الرؤية الكلية السائدة في بداية القرن الثامن عشر، بتأكيدها على مزايا doux commerce (التجارة اللطيفة). ولا يمكن إنكار أن زماننا يتميز بإيمان عميق بقوى السوق في حل مشاكل التنمية في العالم.

في الغرب، هناك اتفاق كبير على أن رأسمالية السوق ــ وهي ما أعني به الاستخدام المعمم للسلع ــ ترتبط ارتباطًا لا انفصام له بالديمقراطية، وبالتالي بأفضل نظام للبشرية كلها. وفي أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي يُنظر إلى الفشل التام للتخطيط المركزي باعتباره الوسيلة التنظيمية الوحيدة على أنه انتصار نهائي للرأسمالية الليبرالية. وتُقابَل مبادئ السوق بوضوح تام بالتجربة الشمولية، وهي تُعتبر الطريقة الوحيدة للهروب من البيروقراطية غير المحتملة ولضمان الحد الأدنى من الحياة المادية الكريمة للجميع.

بالنسبة للجنوب، فإنه تجتاحه كذلك تلك الحركة الأيديولوجية العامة. ومعظم البلدان ليس أمامها اختيار؛ فهي مجبرة على زيادة اندماجها في اقتصاد السوق الدولية والاعتماد عليه بطريقة أو بأخرى. وفي حالات عديدة يؤدي أثر السوق على الحياة الاجتماعية بكاملها إلى نتائج ضخمة تبينها بوضوح سياسة التكيف الهيكلي. ولكن بما أن السوق تبدو في وضع لا يمكن مقاومتها فيه، فهي لا تزال تبدو السبيل الممكن الوحيد إلى التنمية، بالرغم من الصعوبات والنكسات التي لا

حصر لها. والواقع أنه يُقال بشكل صحيح إلى حد كبير إنه "إذا كنا نريد تحسين الحالة المادية للناس، وخاصةً الفقراء، فإننا نُحسن صنعًا إن نحن اخترنا الرأسمالية".[١]

بات واضحًا إلى حد كبير في أذهان عدد متزايد من متخذي القرار أنه لم يعد ينبغي النظر إلى السوق على أنها مؤسسة يجب أن تنظمها قوى خارجية، بل على العكس من ذلك ينبغي استخدامها لتنظيم المجتمع ككل. وبذلك تصبح السوق مبدأ رائدًا لإرشاد العمل الفردي والجماعي.

مع الاتجاه الحالي لفرض آليات السوق ومبادئها على المستوى الكوني، يُعتقد أن التنمية ممكنة فقط بالنسبة لهؤلاء المستعدين لتخليص أنفسهم بالكامل من تقاليدهم وتكريس أنفسهم لتحقيق الأرباح الاقتصادية على حساب جميع أنواع الالتزامات الاجتماعية والأخلاقية. وفي أحيان كثيرة يُفرض اختيار جذري بين الحرية الفردية والتضامن الجماعي. واليوم يبدو هذا هو الثمن إذا كنا نرغب في السير على سبيل التنمية الطويل.

بما يزيد على ما كان عليه الحال طوال الأربعة عقود الماضية، تعني التنمية الآن الاندماج في الأسواق الرأسمالية القومية والدولية، ويصبح هذا الاندماج بدوره شرطًا لاعتبار أي إقليم أو بلد "متقدمًا". واتباعًا لمنطق السوق هذا، لابد للعلاقات بين المستويات الفردية والجماعية من أن تكون مفيدة بشكل متبادل. فإذا لم يكن لدى أحد الجانبين شيء ملموس يقدمه، فليس لدى الطرف الآخر أي سبب بالمرة كي يسعى لإقامة علاقة غير متوازنة. وبالنسبة للأخلاقيات التقليدية، كان سيُنظر إلى هذا الوضع على أنه يقوم على المصلحة الذاتية، بل واللامبالاة؛ إلا أنه يبدو طبيعيًا في الروح المعاصر للنزعة النفعية.

لم يعد عدد كبير من بلدان العالم الثالث في وضع يسمح له بالمشاركة في التبادلات النفعية مع البلدان الغنية. وحينئذ تكون التنمية من خلال السوق عملية

انتقائية؛ فالمناطق التي تَعد بنمو اقتصادي هي وحدها التي تؤخذ في الاعتبار. وبالنسبة للغالبية العظمى، التي تكافح للحصول على ضروريات الحياة الأساسية، فمازال الاستهلاك يتجاوز مواردها المالية بكثير.

تبدو السوق التي يرشدها هذا التماثل الأيديولوجي كافتراض ضمني في كل من نظرية التنمية وسياستها تقريبًا. وباعتبارها خليطًا مشوشًا من الأفكار، فقد أصبحت كلمة سحرية يرددها الناس وهم منومون في أنحاء العالم، أي شعار. ومن الواضح أن هذا الاعتقاد الأيديولوجي شرط ضروري لفرض اقتصاد السوق، غير أنه ليس كافيًا. فغالبًا ما يتم التعبير عن العنف الأيديولوجي بالمنطق البارد للسلطة السياسية. وبذلك فإن قول مسئول أمريكي إنه "ينبغي علينا كذلك أن نواجه داخل الأمم المتحدة وفي إطار الحوار بين الشمال والجنوب أية مناقشة للمشاكل الكونية تشكك في صلاحية السوق الحرة والمشروع الحر في بلدان العالم الثالث". (٢)

هذا التصوير المعياري للتنظيم الاجتماعي تعززه بشكل متزايد التجديدات التكنولوجية في قطاعات أساسية مثل المعلومات والاتصالات والوراثة الحيوية. وأوضح نتيجة لهذه العملية هي ديناميكية السوق، مما يعطي انطباعًا بأن التسليع ليست له حدود أيًا ما كانت. "هل كل شيء يمكن أن يُباع ويُشترى؟" سؤال أخلاقي أُفرغ بمرور الوقت من مدلوله بالكامل. وينبع الإيمان بالتوسع غير المحدود من الصلة الوثيقة بين العلم التقني والسوق. فالأول، بغزوه لفضاءات اجتماعية جديدة لم يكن يفكر فيها أحد منذ فترة غير بعيدة، يُنظر إليه على أنه لا سبيل إلى مقاومته. وتحت ضغط من النجاح الأيديولوجي، ليست هناك فرصة كبيرة لأي قبول عام فعال للحدود الأخلاقية المفروضة على توسع السوق. فنحن جميعًا خاضعون للفكرة الملحة القائلة بأن كل شيء يمكن صنعه لابد من صنعه، ثم بيعه بعد ذلك. ويبدو أن عالمنا تبنيه بثبات القوة المطلقة للحقيقة العلمية التقنية وقوانين السوق.

النموذج المثالي للطبقة الوسطى الخاص بزماننا هو إقامة مجتمع تنافسي بالكامل يتكون من أفراد يرون أن حرية الاختيار هي السبيل الوحيد للتعبير عن الاستقلال عن بيئتهم الطبيعية والاجتماعية. ولكن يظل السؤال الذي لا يمكن تحاشيه هو: أليست رؤيتنا الاختزالية ــ الخاصة بالأفراد الذين يُفترض استقلالهم باعتبارهم مستقبل البشرية ــ خادعة للذات بشكل مطلق؛ وألسنا بالتالي مضللين للعالم أجمع وكذلك لأنفسنا؟

ظهور الليبرالية الجديدة العالمية

منذ بداية سياسة التنمية قبل حوالي ٤٠ عامًا وهي تُعَرَّف بالضرورة في إطار الصراع الموجود في كل مكان بين الشرق والغرب على الهيمنة العالمية. وقد فرضت الظروف التاريخية تلك نموذجين للتنمية: رأسمالية السوق من ناحية، والاشتراكية بالتخطيط المركزي باعتباره آليتها التنظيمية الأساسية من ناحية أخرى. وهنا، ولأسباب واضحة (الانهيار التام لما تسمى الاشتراكية)، يتوجب بحث الرأسمالية وسوقها الحرة فحسب.

طوال الثلاثة أو أربعة عقود الماضية كان يُنظر إلى النمو الاقتصادي بطرق مختلفة تتراوح بين الرؤي شديدة الانتقاد الخاصة براديكاليي اليسار الجديد في الستينيات والإقرار الدوجماتي لأيديولوجيي اليمين الجديد في الثمانينيات. ومع ذلك فلم تشكل الآراء السلبية لأقلية من المفكرين تهديدًا لهيمنة المبدأ التقليدي. وفكرة النمو هذه ضرورية لطريقتنا الحديثة الخاصة برؤية الحياة البشرية. فهناك تفكير على نطاق واسع في التوسع الاقتصادي القائم على التجديد التقني المستمر باعتباره الطريقة الوحيدة لحل مشاكل العالم. فالنمو، بالإضافة إلى مدلوله الاقتصادي المباشر، هو المجمع الثقافي الجوهري للأفكار والمعتقدات التي تنظم الحياة الحديثة برمتها. وهو في الوقت نفسه حقيقة كلية والوسيلة المعيارية الوحيدة الممكنة لإثارة

اهتمام المجتمع الصالح. وبذلك توحي التنمية، تصريحًا أو تلميحًا، بأن أسلوب الحياة الغربي هو الوسيلة الوحيدة لضمان سعادة البشر.

على المستوي الفردي، يجد النمو الاقتصادي تعبيرًا عنه في البحث المستمر عن الرفاه المادي، حيث رُفع هذا السعي نفسه إلى مكانة المطلب الأساسي للطبيعة البشرية. وفي الخمسينيات، كانت الغلبة لإجماع نسبي بين القادة السياسيين والاجتماعيين في الشمال، وكذلك في الجنوب، حتى أنه ينبغي اعتبار الرفاه الاقتصادي غاية في حد ذاته بالنسبة للبشرية كافة. بعبارة أخرى، غالبًا ما لا يُنظر إلى الرفاه المادي على أنه نموذج مثالي مرتبط بالثقافة، بل على العكس من ذلك باعتباره قيمة كلية. وهناك اعتقاد بأن الشعوب كلها في أنحاء العالم لها الحق في مستوى معيشة مريح. وفي هذا السياق الأيديولوجي، فإن على الدول القومية الغربية واجبًا أو التزامًا أخلاقيًا جماعيًا لمساعدة تلك البلدان الواقعة خارج عالم النمو الاقتصادي.

ومع ذلك فإن تحقيق هدفي النمو العالمي والرفاه الفردي المجمَّعين في أنحاء العالم يوحي بإزالة العقبات المختلفة والخضوع لعدد من الشروط القاسية. وفي الأصل، فإن ما يجب خلقه هو ثقافة الطبقة الوسطى العالمية. وفيما يتجاوز الحاجة الواضحة لإنتاج سلع وخدمات أكثر من أي وقت مضى، فإن التنمية عملية يجب أن يظهر من خلالها نوع جديد من البشر ومؤسسات مقابلة. وما يجب إعطاؤه الصبغة العالمية من خلال التنمية هو المجمع الثقافي الذي يتركز حول فكرة أنه إذا كان لابد للحياة البشرية أن تُعاش بالكامل فلا يجب أن تعوقها قيود من أي نوع.

يَفترضُ تحقيقُ هذه النتيجة في المجتمعات التقليدية، التي يعد مبدأ التوسع اللامحدود، المفترض أنه مبدأ أساسي في المجالات التكنولوجية والاقتصادية، غريبًا عنها بصورة عامة، التغلبَ على "العقبات" الرمزية والأخلاقية، أي تخليص هذه المجتمعات من الأفكار والممارسات المختلفة المعوّقة كالخرافات والمراسم

والطقوس والمساعدات المتبادلة وشبكات التضامن وما شابه. وقد طُرحت هذه الشروط الصارمة الضرورية للتنمية منذ ثلاثة عقود:

لا تتوافق التنمية الاقتصادية لشعب متخلف مع الحفاظ على عاداته وأعرافه التقليدية. فالانفصال عن تلك العادات والأعراف شرط للتقدم الاقتصادي. ولابد من حدوث ثورة في كل المؤسسات والعادات الاجتماعية والثقافية والدينية، وبالتالي في موقفه النفسي وفلسفته وأسلوب حياته. ولذلك يصل المطلوب في الواقع إلى حد التفكيك الاجتماعي. ولابد من توليد التعاسة والاستياء بمعنى الرغبة فيما يزيد على ما يمكن الحصول عليه في أية لحظة. وقد تكون المعاناة والانقطاع اللذان يمكن أن يحدثا أثناء ذلك موضع اعتراض، ولكن يبدو أن هذا هو الثمن الذي لابد من دفعه مقابل التنمية الاقتصادية؛ التي هي شرط التقدم الاقتصادي.(٣).

كان هدف التنمية منذ بداياتها ثابتًا. أما ما تغير فهو وسائل تحقيق هذا التوسع في اقتصاديات السوق أو رأسمالية القطاع الخاص. وعلى وجه التقريب، قامت مؤسستان للترويج للتنمية، هما الدولة والسوق اللتان يربطهما مشروع الحداثة ببعضهما ربطًا وثيقًا. ومنذ الخمسينيات حتى نهاية السبعينيات كان هناك إجماع ضخم على أنه ينبغي للدولة ممارسة الوظيفة البنثامية* لتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. ومع ذلك فإن الدولة باعتبارها وكالة رفاه لا تعمل ضد السوق. بل إن جهازًا مؤسسيًا مكملاً يروج لتوسيع السوق. وكما تقول النظرية، فإنه يتم من خلال الدولة خلق الأسواق والحفاظ عليها وتنظيمها من أجل النمو الاقتصادي، وينبغي أن يتم توزيع ما ينتج عن ذلك بالإنصاف قدر الإمكان في أنحاء المجتمع. ومن الواضح أن النمو بواسطة إعادة التوزيع هو العدالة

---

* نسبة إلى جيريمي بنثام وهو مشرع وفيلسوف وعالم اقتصاد إنجليزي. كان لمحاولاته حل المشكلات الاجتماعية بطريقة علمية أثر كبير في الفكر الإصلاحي في القرن التاسع عشر. تعرف فلسفته بـ"البنثامية" من أشهر مؤلفاته "مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع" An Introduction to the Principles of Morals and Legislation في عام ١٧٨٩. (المترجم)

الاجتماعية المثالية لهذا النموذج. ولا حاجة إلى القول بأن العملية فشلت فشلاً تامًا في الجنوب.

يحدث منذ الثمانينيات تحول ملحوظ، وهو تحول أيديولوجي ولكنه تحول عملياتي كذلك. ويتزايد النظر إلى السوق على أنها الوسيلة الوحيدة لتشجيع التنمية. وفي هذا الإطار الليبرالي الجديدة ينبغي أن يسمح لنا مثل هذا النمو الاقتصادي ـ بدون أية إعادة توزيع على الإطلاق ـ بحل مشكلة الفقر الضخمة في أرجاء العالم بدون أدنى قدر من الإسهام المفروض على الأغنياء. والكفاءة مفضلة للعدالة الاجتماعية باعتبارها وسيلة إلى غاية، غير أنها تكون في بعض الأحيان غاية في حد ذاتها، كما توضح ذلك بشكل جيد محاولات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي لفرض الليبرالية على مستوى العالم من خلال عملية التكيف الهيكلي. وهدفها الواضح هو تلقين الدوافع الاقتصادية وحدها للأغنياء وكذلك للفقراء.

أثر هذا التحول السياسي على المساعدات واضح إلى حد بعيد. وهناك تشكيك في فكرة المساعدات ذاتها حيث يجري بالفعل جدل حول ما إذا كانت المساعدات تعزز التنمية أم تؤخرها. ومن بين المقولات المؤيدة لتقييد المساعدات الشديد أنه كثيرًا ما يُعلَن أنه ليس هناك شيء حر، وأنه لابد للناس من تعلم أن يصبحوا مساندين لأنفسهم. وقوة السوق المغوية من الشدة في الوقت الراهن بحيث أنه لم يعد يُنظر إلى المساعدات على أنها سياسة طبيعية. ومع فشل نموذج التخطيط المركزي وظهور عقلية السوق الجديدة، تُعرَّف المساعدات بوضوح شديد من الناحية النفعية. وبناءً على هذه الفرضية، فقد حُكِم على عدد من البلدان الخالية من الأصول بأن تكون على حواف عملية التنمية.

وبالرغم من الاختلافات الواضحة بين نموذجي التنمية (سواء أكانت قائمة على التدخل الفعال للدولة في السوق أو على ديناميكيات السوق وحدها) فإن ما يجب الإشارة إليه من أجل أغراضنا هو أنهما يفرزان أفرادًا تحركهم المصلحة الذاتية، ومجتمعًا كونيًا يتسم بالحرية الشاملة ـ وهذان هما الوعدان الوهميان

للتنمية المتصوَّرة على أنها نشر الحداثة التكنولوجية والاقتصادية في أنحاء العالم. وتقدَّم التنمية على أنها الطريقة الوحيدة التي لا خلاف عليها للخروج من عالم العجوزات والقيود "غير الإنساني". ولا حاجة للقول بأن الحرية والرخاء يمكن توقعهما فقط من خلال العمل المستمر. وبذلك لا تعني الوفرة الاستمتاع الفعلي بالثروة، بل السعي الذي لا ينتهي وراء "المزيد" و"الجديد".

وربما يكون من المفارقة أن العقبات الفعلية لحل أكثر مشاكل العالم حدة هي اعتقادنا الراسخ بأن التقدم غير المحدود الناتج عن التكنولوجيا والسوق يمكن أن يحررنا بطريقة ما من الطبيعة والمجتمع وليس التقاليد الثقافية لعدد كبير من الشعوب.

الســوق: المكان والمبدأ

قد تبدو السوق في الوقت الراهن مصطلحًا على قدر من الشيوع يجعل التشكيك في أصوله أو مدلوله أو وظائفه مشروعًا لا جدوى منه في الأساس. فالسوق باعتبارها أكثر من مجرد مؤسسة يُنظر إليها على أنها مكوِّن أساسي من مكوِّنات الظرف الإنساني. ومازالت عبارة آدم سميث الشهيرة عن "ميل الطبيعة البشرية إلى تبادل ومقايضة شيء بآخر" تعبر في الوقت الراهن عن تصور مقبول على نطاق واسع للأصول الطبيعية لمبدأ السوق.

ومع ذلك فإننا إذا كنا نُصرُّ في سعينا لفهم شيء عن مؤسسة السوق، وتحولها بمرور الزمن وتطور المفهوم المرتبط بها بمدلولاته المختلفة، فمن الأفضل لنا في الواقع تجاهل العلوم الاقتصادية. وهناك ثلاث كلمات ــ العرض والطلب والثمن ــ تعد أدوات علم الاقتصاد الأساسية لتحديد ما تفعله السوق، وليس لتحديد ما هي السوق. وهذا الرفض لبحث أصول الأسواق وطبيعتها يعبر عنه بوضوح جاري بيكر المؤيد المشهور لصلاحية المنطق الاقتصادي على مستوى

العالم الذي يقول إن "المقاربة الاقتصادية مقاربة شاملة يمكن تطبيقها على السلوك البشري كله." ويرى بيكر أن هذه المقاربة تتكون على نحو آلي من "افتراضات مجمعة للاستفادة إلى أقصى حد من السلوك وتوازن السوق والأفضليات المستقرة".(٤)

فماذا عن العلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ؟ مما يؤسف له أنه اتباعًا للتقسيم النظري للعمل المقبول بصورة عامة بين العلوم، كانت السوق باعتبارها موضوعًا للتأمل حتى وقت قريب خارج مجال علم الاجتماع. وفي الأنثروبولوجيا أثارت كتب كثيرة، ابتداءً من مالينوفسكي وموس، تساؤلات مهمة حول طبيعة الظواهر الاقتصادية. وليس هناك شيء مثل نظرية السوق المقارنة. وغالبًا ما يعتمد المؤرخون الذين يميلون إلى إبراز تقديم الوصف على النظرية فقط على التصور التقليدي الخاص بعالمية مبدأ السوق، كما يمثله كتاب فرديناند بروديل الرائع. وكقاعدة، فإن آثار التجانس الخاصة بالمقاربة الاقتصادية المعممة واضحة في هذه المبادئ الثلاثة المتصلة ببعضها. وفي حالة عدد صغير من الباحثين، وبشكل أخص كتاب كارل پولاني البارز، يُنظر إلى السوق على أنها شيء يزيد على مجرد كونه إحدى المعطيات.

واجهنا برفضنا التعريف التاريخي للسوق الذي اقترحه الاقتصاديون تمييزًا واضحًا بين السوق باعتبارها مكانًا عامًا والسوق كمبدأ لتنظيم العلاقات الاجتماعية. ولا يبدو في الوهلة الأولى أن هناك صلة بالمرة يمكن تصورها بين هذين المعنيين للسوق، اللهم إلا أن تكون التسلسل الزمني. فهل نحن بذلك مقيدون بالاختيار ما بين فكرة الفاصل الكبير بين المكان والمبدأ، وفكرة الاتصال الدائم بين الاثنين؟

السوق كمكان ظاهرة مقيدة محددة الموقع، وهي مميزة بشكل واضح عن الحياة العادية. وقد توضح الحالات العديدة، التاريخية منها والإثنوغرافية، التنوع الثقافي والاجتماعي الشديد لهذه الصفات الشكلية. وغالبًا ما تقع السوق على مسافة

من المنطقة السكنية، وهي تعمل باعتبارها فضاءً محايدًا للاجتماع. وفي أماكن أخرى، كما في اليونان القديم مثلاً حيث توجد الأجورا، ليست السوق منطقة هامشية، ولكن يُظن أن التاجر باعتباره وسيط تبادلات السوق يمارس نشاطًا وضيعًا.

فما أنواع التعاملات التي نجدها داخل حدود السوق؟ ولأية أغراض وبأية دوافع يعمل الأفراد؟ من الناحية المثالية، الشخص حر تمامًا في العمل من أجل مصلحته؛ فليست هناك قيود واضحة تُفرض. وقد يصبح مثل هذا السلوك غير متحكَم فيه على نحو خطير في الممارسة الاجتماعية اليومية. ومن ثم لم يعد يُنظر إلى الأفراد داخل السوق على أنهم كائنات اجتماعية ذات حقوق وواجبات بعينها. إنهم متحررون من الشعور العميق بالانتماء إلى مجتمع ما. بل إنهم قد لا يأتون معهم بصراعاتهم المحتملة. وللتعبير عن ذلك بطريقة إيجابية، لابد أن يكون الأفراد قادرين على بدء التبادل النفعي مع أي شخص يختارونه. وفي هذه الخطة ذات الصبغة المثالية تتشكل السوق من مجموعة من الغرباء الراغبين في التبادل مع بعضهم البعض من أجل مصلحتهم المشتركة.

والواقع أن السوق موضع أكثر تعقيدًا تتم فيه أنواع من مختلفة من التعاملات الاجتماعية. ومع ذلك، وكقاعدة عامة، فإنه في أية سوق هناك سلوك تنافسي فعلي بين البائعين والمشترين وفيما بين كل منهم، بشكل خفي على الأقل. وإلى حد ما، توجد الجوانب الأساسية لمبدأ السوق داخل السوق بالفعل. وبعبارة أخرى، تحتوي السوق مبدأ السوق بمعنيي كلمة "يحتوي": فمبدأ السوق موجود داخل السوق، ولكنها تحتجزه كذلك داخل حدود بعينها.

لنورد مثالاً لذلك بإيجاز شديد. في مجتمع الهوسا بنيجيريا والنيجر السوق (كاسووا) إحدى المؤسسات التقليدية المهمة. وداخل هذه المساحة المحددة بشكل جيد والواقعة خارج القرية أو البلدة يتم بيع السلع وشراؤها من خلال أدوات نقدية مختلفة. ويعود الأشخاص المتجمعون في هذا المكان إلى أصول عرقية مختلفة،

وبالتالي فإن معظمهم غرباء يشاركون في علاقات غفلية. ويتم الاتفاق على سعر الأشياء المتبادلة من خلال آلية العرض والطلب التنافسية. ولذلك فإنه يتم تنحية العلاقات الشخصية إلى حد بعيد، وإن لم تغب تمامًا.

ولا بد أن يكون الباعة، سواء أكانوا محترفين أم لا، والمشترون، بغض النظر عن مكانتهم الاجتماعية، أحرارًا في الذهاب إلى السوق. وإذا كان الناس يتحررون من حين لآخر من قيودهم الثقافية، فإن الشيء ذاته يصدّق على الأشياء نفسها. فالواقع أنها كسلع محرومة من أي مغزى رمزي أو روحي. فالناس يصبحون أفرادًا خالصين ككون السلع أشياء خالصة. ومن الناحية المثالية، الغفلية هي القاعدة والشرط المسبق لكي يصبح المرء فردًا محررًا.(٥)

هذا المثال (وهناك أمثلة عديدة ممكنة) مقصود به توضيح قضيتها الأساسية: كيف ولماذا انتقلت المجتمعات البشرية من التعبير المحدود عن مبدأ السوق إلى تعميمه. فقد تحولت السوق في المجتمع الحديث بشكل أساسي من ظاهرة محددة إلى ظاهرة عالمية. ومن المؤكد أن مقارنة السوق باعتبارها مكانًا وباعتبارها مبدأً مجردًا عبر الزمان والمكان، كي نبين في الوقت نفسه التماثلات والاختلافات، ليست مهمة سهلة بحال من الأحوال. وتثير هذه المقارنة عددًا كبيرًا من التساؤلات. وسوف أتمكن هنا من تناول القليل منها فحسب.

بدايةً، هل السوق في أكثر معانيها شمولاً نظام طبيعي عفوي، كما قال فردريش هايك؟ هل السوق تولّد نفسها بنفسها، حتى في السياق المؤسسي المعادي؟ أو بالأحرى، هل مبدأ السوق أو السوق المحدّدة للأسعار ـــ التعبير الخاص باستقلال المجال الاقتصادي ـــ يتم إنتاجه على نحو اصطناعي، طبقًا لموقف كارل بولاني المتناقض؟ كان قبول هذا الموقف سيعني قبول غياب أية صلة ضرورية بين السوق كمكان وكمبدأ. ألم يكن من الأفضل تجنب كل من هذين التفسيرين المتعارضين، وهما التفسيران اللذان يوحيان بتطرفهما بتأثير العواطف، إما الحب أو الكراهية؟

أمن المقبول، فكريًا ومعياريًا، تصور نظام اقتصادي يُفترض أنه طبيعي قائم على محدِّد المصلحة الذاتية الأساسي؟ إن هذه الرؤية الواسعة هي أسهل ما يكون ولكنها كذلك أكثر الطرق سطحية لفهم صلاحية ومشروعية السوق الفريدة المنظمة لنفسها.

يُنقل التوكيد المحدّد في الرؤية المقابلة افتراض الطبيعة البشرية العقلانية إلى النسبية المؤسسية. ولا يتم إنتاج الأسواق المنظّمة لنفسها إلا في ظل ظروف تاريخية وثقافية بعينها. وطبقًا لما يقوله بولاني، فإن تفردنا الحديث هو ما تعد السوق المحدّدة للأسعار في نظره "غير طبيعية" و"استثنائية". فهي ليست نتيجة لعملية طبيعية طويلة غيرت الأسواق المعزولة والمنظمة.

بما أن موقف هايك المؤيد للسوق بلا أية شروط فيه خلاف إلى حد بعيد من وجهة النظر المتبناة هنا، فلابد كذلك من إعادة النظر في المعارضة البولانية الثابتة له. فإذا كانت السوق والسوق المنظمة لنفسها متعارضتين من الناحية العملياتية أو حتى المؤسسية، فحينئذ ستبدوان كظاهرتين مختلفتين إلى حد بعيد. ولكن إذا كان السلوك الشبيه بالسوق يتكون داخل حدود مرسومة بدقة للسوق، فحينئذ لن يكون من المعقول وجود فاصل كبير أو اتصال مطلق بين المكان والمبدأ المعمَّم.

لنلاحظ أن الاصطناعية التي افترضها بولاني لا تزال قابلة للتطبيق في ظل افتراض عناصر السوق العالمية. فما هو "غير طبيعي" و"استثنائي" هو مشروع الترتيب الاقتصادي المستقل عن المجتمع بصورة عامة. وما أن تصبح العناصر المكوِّنة لمبدأ السوق غير مقيدة داخل مكان السوق وزمانها المحددين تحديدًا جيدًا حتى يحدث تغيير جذري. ولأسباب تتعلق بضيق المساحة، من الممكن أن نقدم هنا تلميحات قليلة فحسب فيما يتعلق بطبيعة هذا التغيير.

خلال القرن السادس عشر في أوروبا، وعلى وجه التحديد في هولندا وإنجلترا، كان هناك بالفعل ضغط فعال لتحرير الأسواق المختلفة الخاصة

بالرأسمالية المركنتلية. ومع ذلك فمن الشائع الاعتراف بأن نهاية القرن الثامن عشر، أو حتى بداية القرن التاسع عشر، هي الفترة التي حوّل فيها نظام السوق المحدّد للأسعار كلاً من المنتجات وعوامل الإنتاج إلى سلع.

علي سبيل التبسيط، يمكن عرض الخطوط العامة للتطور الخطي في ثلاث خطوات. وكل من هذه الخطوات الثلاث مرتب في تتابع تاريخي ولكنه خطي بالضرورة. والخطوة الثانية، على سبيل المثال، ليست منتَجًا مباشرًا وضروريًّا للأولى. ولذلك فمن الأنسب الحديث عن نموذج تتابعي. أولاً: هناك تلك المجتمعات التي يقتصر فيها مبدأ السوق بدقة على مكان السوق وزمانها، أو يتحقق بصورة أو بأخرى في التبادل الهامشي. ثانيًا: هناك تلك المجتمعات التي تكون فيها الأنشطة الاقتصادية الصرفة ممكنة من الناحية المؤسسية، بلا حدود واضحة. ومع ذلك فإن الأشخاص المشاركين في الأنشطة التجارية ينتمون إلى واحدة من أدنى فئات أو جماعات المجتمع، أو من الأجانب، حيث يُعاملون بتسامح ولكنهم محرومون من المكانة الاجتماعية. واليونان القديمة، والصين في عصر الأسرات، وأوروبا فى العصور الوسطى نماذج تقليدية لهذه المرحلة الثانية. وأخيرًا: في المرحلة الثالثة من الحداثة الاقتصادية تصبح كل محاولات تقييد السوق غير مقبولة. فقد كان المجتمع بكامله ينظر من خلال قوة السوق الاندماجية.

مصفاة الطبقة الوسطى

من الناحية التاريخية والمنطقية، ترتبط فكرة السوق، باعتبارها مبدأ للتنظيم الاجتماعي وكأحد أنماط التنشئة الاجتماعية، بالطبقة الوسطى. وفي عقلية الطبقة الوسطى، يلتقي البشر "المتحضرون" بهؤلاء البشر المقتنعين بأن "الرغبة في الثراء" دافع طبيعي وعالمي. ولكي نفهم هذا الهدف المقيَّم تقييمًا عاليًا، من الضروري تكوين صورة أكثر تعقيدًا وانتظامًا لما يُعتقد أنها محدّدات العمل البشري. وقدم لنا

چون ستيوارت ميل، وهو أحد أهم مفكري القرن التاسع عشر، إحدى أكثر الصور وضوحًا.

يرى ميل أن "الرغبة في الثراء" يواجهها "مبدآن مضادان" أو "دافعان مضادان دائمان" يتسمان بأنهما "كراهية العمل" و"الرغبة في الاستمتاع الفوري بأنواع الترف المكلفة". [٦] وفي مخطط ميل، البيئة الطبيعية بما فيها من موارد محدودة عقبة هائلة في سبيل ممارسة الكسل والاستمتاع الفوري بالحياة. وبذلك يفرض العالم الخارجي فضيلة العمل والأمن الفردي للملكية الخاصة مقابل هذين "الدافعين المضادين". وتلك هي شروط "تحسين حالنا"، حسبما يقول آدم سميث. ومن الواضح إلى حد كبير أن هذا يعني أنه لكي يكون المرء إنسانًا بالشكل الصحيح لابد له من تغيير نفسه، ولابد أن يسيطر على الجانب المدمر في طبيعته. ومن خلال العمل الجاد فحسب يمكن للإنسان أن يأمل في بلوغ جوهره الحقيقي.

داخل هذه الرؤية الكلية الخاصة بالطبقة الوسطى، لابد لنا من رؤية سمة حب التملك طبقًا لمقولتين محددتين تحديدًا جيدًا، هما الثنائيتان المبسطتان اللتان تجمعان بين الأغنياء والفقراء، وبين أصحاب الأملاك والعمال. وهاتان الثنائيتان، رغم كونهما رؤية شديدة التجريد لتعقيد المواقف الاجتماعية، هما طريقة لتوضيح شروط سلوك السوق الناجح.

لنتبع مقولة آدم سميث الذي يشارك فيها في الوقت الراهن وعلى نطاق واسع ممثلو المدارس الفكرية الليبرالية الجديدة والاقتصادية الجديدة. يرى سميث أن الأغنياء يُعرَّفون بـ"شُحِّهم وطموحهم"، بينما يتميز الفقراء بـ "كراهيتهم للعمل وحبهم للمتعة الفورية والسهلة". [٧] كما يرى أن الأغنياء والفقراء هم موضوعا التقويمات الاجتماعية المتعارضة. فهناك "الميل إلى الإعجاب بالأغنياء والأقوياء، وعبادتهم تقريبًا، وإلى ازدراء الفقراء والوضعاء، أو إهمالهم على أقل تقدير." [٨]

اتباعًا لهذه المقولة، فإن الحقيقة الخاصة بالمجتمع البشري مقصورة على منطق المصالح الشخصية، التي يتم التعبير عنها بالتبادل الحر والطوعي والمقصود الذي تنظمه وتضع قواعده السوق بطريقة مؤسسية. وداخل هذا الفضاء الاجتماعي، الذي يُنظر إليه من هذا المنظور الخاص بالطبقة الوسطى، يجب "إزالة الصبغة الاجتماعية" عن كل العلاقات المفروضة أو تحريرها. فما يجري تناقله هو الثروة، التي يُنظر إليها من الناحية الاجتماعية على أنها وسيلة بحتة. وبذلك يتم تصور السوق كشبكة معقدة من التبادلات النفعية باستمرار على أنها وسيلة تحرر الأشخاص والأشياء مما يُعَرَّف باسهاب على أنه إمبريالية الثقافة.

ما يكمن وراء هذا الاعتقاد هو فكرة قيام المجتمع ككل على صفات قابلة للاستبدال. ويتضح هذا إلى حد كبير في المبادئ العامة لقابلية التبادل أو التكافؤ أو السيولة. فتبادل السلع يوفر كل السمات الخاصة بالتجريد الاجتماعي الذي يجري تشييؤه من خلال مفهوم السعر، وبذلك تُختزل علاقات السوق إلى قيم رقمية؛ حيث يكون السعر هو الآلية، وتبدو السوق مكونة من أغراب لا يرتبطون ببعض إلا على مستوى المظاهر، بينما تنحى جانبًا كل علامات الصداقة أو الولاء أو المودة.

وهناك تراث طويل في الفكر الغربي يصر على أنه لا ينبغي أن تقوم العلاقات الاجتماعية على المشاعر الشخصية. فعلى سبيل المثال، في مقال بعنوان Deux paradoxes de l’amitié et de l’avarice (مفارقتا الصداقة والشُح) كُتب في نهاية القرن السادس عشر نجد أنه يُنظر إلى الصداقة على أنها عاطفة غير معقولة، و"أحد المسببات الكبيرة للانقسام والشقاق"، بينما يحظي البحث عن الثروة بالثناء باعتباره "فضيلة أخلاقية" و"مسئولية مدنية".(٩) وبعد أربعمائة عام، يعود الموقف ذاته للظهور مع مجتمع هايك الكبير، الذي يتعارض بشدة مع أي شكل من أشكال المجتمع. فالعلاقات تتم بين رجال مجردين بلا عواطف. ولذلك "ينبغي على المرء الاحتفاظ بما سوف يحتاجه الجيران الفقراء بالتأكيد واستخدامه لتلبية الاحتياجات الغفل لآلاف الغرباء".(١٠)

إن مفهوم الطبقة الوسطى الخاص بالمجتمع هو مفهوم نظام السوق المثالي. وبالطبع، ليس تبادل السوق مبدأ مؤسّسًا للحياة الاجتماعية، بل ممارسة تقوم على عدد من الشروط المؤسسية. وليست السوق مجرد مجال تحويلات طوعية صرفة يقوم بها الأفراد، بل هي مجمل العناصر المحققة للحد الأقصى. ومع ذلك تظل هذه الطريقة الفورية والسطحية لرؤية العملية العامة الخاصة بتبادل السلع أيديولوجيا على قدر كبير من الإقناع.

يتكون لدينا للوهلة الأولى انطباع بأن التفوق الكبير للسوق، مقارنةً بالتبادلات التي تتم بين الأفراد مثل دورة الهدايا، هو أنها تبرز الدوافع الاجتماعية الشخصية وتشيئها من خلال المال. وبذلك تتم بلورة الجزء الداخلي من الذات إلى شيء نقدي يشكّل، ربما على نحو مفارق، وسيلة متعددة التكافؤ لكل أنواع العلاقات المتبادلة.

على المستوى الأكثر عالمية، تعد السوق المحدّدة للأسعار باعتبارها مؤسسة اجتماعية شاملة منتجًا جماعيًا وسيطًا يربط من يسمون بالأفراد الأحرار من خلال أشياء قابلة للتحويل من شخص لآخر. وبناءً على الصيغة الموحية فإن تبادل السوق نمط من الاتصال مقصود به إبقاء الآخر في متناولي. ومن المؤكد أن تبادل الهدايا، على عكس ما يُقال في الغالب، هو كذلك وسيلة وساطة توحد وتفصل في الوقت ذاته. ولكن في حالة السوق تكون الوساطة من الوضوح بحيث يصبح لدى الأفراد انطباع بأنهم مستقلون. وبشكل مطرد توسع قوى السوق والتكنولوجيا الرابطة المسافة بين الرجال، وبينهم وبين الطبيعة.

ولكن لا يعني الاستقلال النسبي الذي يعيشه الأفراد من خلال العلاقات المجردة والمعقلنة غياب الآثار المقيدة التي يخلقها الكل الاجتماعي. ولنبحث هنا السعر فحسب. وفيما يتجاوز المفاهيم المباشرة، يعد السعر في صورته المشيَّأة المكوّن الأساسي للكلية الاجتماعية. فهو يحدد سلوك الجميع على نحو ظاهر وبشكل محتوم. فعلى سبيل المثال، ليس المال سلعة فحسب؛ إذ يجب أن نضيف

إلى هذا البعد الاقتصادي الصرف بعدين آخرين، أحدهما سياسي والآخر اجتماعي. فوجها أية عملة يرمز أحدهما إلى القيمة الاقتصادية والآخر إلى النفوذ السياسي. ولكن هذا التحديد المزدوج ليس بكاف. وتوحي ظاهرة المال، وبشكل أوسع نظام السوق، بشيء مُدمج داخل كل شخص. إنه الشعور المنتشر بالعضوية الاجتماعية من خلال القيم المشتركة، واللغة الواحدة، ونسق الالتزامات الأخلاقية، والثقة المشتركة بصورة كبيرة، بل وحتى أشكال الهيراركية ــ وهذه جميعها تشكل شروط السوق.

السـوق: القوة التحويلية

تصور نظام السوق على أنه مؤسسة من صنع الإنسان، وليس باعتباره نظامًا خلق نفسه بنفسه وأبّد نفسه بنفسه، طريقةً للاعتراف بأن السوق تتحكم فيها القيود السياسية والاجتماعية والأخلاقية التقليدية العديدة، حيث يعززها عدد من الابتكارات السياسية والثقافية. بعبارة أخرى، يعتمد وجود السوق واتساعها على المؤسسات وعلى القيم الثقافية. إلا أن السوق تميل في الوقت نفسه إلى الهيمنة على السياق الاجتماعي بالكامل، وتتفاوت آثار هذه الهيمنة طبقًا للأوضاع الاجتماعية الثقافية الملموسة.

ومع ذلك فإن الاتجاه في بيئة الوقت الراهن هو، على العكس من ذلك، منح القدرة التحويلية للسوق. وهي بذلك أحد التحديات الأساسية التي تواجه العالم المعاصر. وفي أنحاء كثيرة من العالم الثالث يكون هذا التحول قوة حتمية، ولهذا السبب يصبح من الصعب إلى حد بعيد تقييد توسعه.

القوتان التوأم للتجديد التقني المستمر وتبادل السلع شرطان أساسيان لنموذجنا المثالي الحديث الخاص بالتحكم في المجالات البشرية والاجتماعية والطبيعية والسيطرة عليها. ويصبح الإنسان الصانع homo faber والإنسان

الاقتصادي homo oeconomicus نموذجين عالميين. وبذلك يكون هناك سعي للحصول على الكفاءة والثروة باعتبارهما غايتين في حد ذاتهما. ويُنظر إلى العملية المدمرة، التي هي تحويل كل شيء إلى منتجات ومن ثم إلى سلع، على أنها شرط ضروري لـــ"الحياة الطيبة".

كما جاء من قبل، كان سيصبح الخطر الخطير هو تصديق أن التطور التاريخي الطويل من السوق المادية إلى السوق المثالية باعتباره عملية منظّمة لنفسها تطور عفوي بسيط. بل على العكس من ذلك فإن التغير الجذري للقيم كان ضروريًا لنقلنا من التعبير من مبدأ السوق الموجود في الأوضاع التاريخية والثقافية العديدة إلى الحاضر بقبولنا العام بصورة أو بأخرى لتوسع السوق الذي لا حدود له.

لنذكر هذا التغيير بمعارضة مبالغ فيها. ففي الماضي كان التعبير الكامل عن فردية المرء ممكنًا بصورة عامة داخل مجال اقتصادي محدد تحديدًا جيدًا يحافظ على التماسك الاجتماعي في مواجهة إمكانية السوق الكامنة المدمرة. ومع الحداثة، تحاول البشرية كلها بلا قيود لأول مرة، وتحت ضغط متواصل من العالم الغربي، تنظيم الحياة الاجتماعية على أساس من الأعمال الطوعية للأفراد الذين تتسم قيمهم ــ أو يفترض أنها تتسم ــ في أغلبها، إن لم يكن بشكل حصري، بكونها نفعية. وهي تتحول بشكل متزايد إلى قاعدة خاصة بمجرد الوجود للحكم على العمل البشري بأنه صالح أو سيء ليس في حد ذاته، بل بناءً على نتائجه. وبالطبع يردد العديد من الفلاسفة الأخلاقيين النفعيين قاعدة السلوك هذه منذ قرنين أو حتى ثلاثة قرون.

مع هذا السعي فردي النزعة الملزم وراء تحقيق المتعة المادية، لم تتخذ نواتج العمل الشكل العالمي للسلعَ فحسب، بل إن البشر أنفسهم، حتى خارج سوق العمل، وكذلك المكونات الطبيعية، يجري تحويلهم إلى سلع من خلال التجديد

التكنولوجي الحيوي. وبذلك يتزايد النظر إلى العلاقات الاجتماعية على أنها علاقات بين مالكين خاصين، يشترون ويبيعون كل أنواع السلع فيما بينهم.

بصورة أكثر اتساعًا، ومع كون السوق النمط الحصري للتوزيع الاجتماعي، فإن العلوم التقنية مطلقة القوة تُفهم على أنها معطيات لا يمكن أن تخضع للشك. فهي تعتبر سبيلنا الوحيد إلى السعادة الدنيوية. وترد عبارة "ستفلح" على أي تساؤل نقدي. ومع تصاعد هذه الطابع البراجماتي يعتبر أي بحث عن القيم المؤسسة لاختياراتنا الفردية والجماعية تخمين ميتافيزيقي عقيم.

أصبحت العلوم التقنية والسوق بديهية. وهي طبقًا للمبدأ النفعي المعاصر تنجز أكثر أهداف الظرف البشري مرغوبية، وهو إنتاج الرخاء المادي وتوزيعه على أكبر عدد ممكن. وعملية التسليع التي تحول كل مجالات الحياة الاجتماعية تجري في أنحاء العالم، بآثار متفاوتة. ونحن نرى هنا إلى أي مدى تكون التنمية باعتبارها سياسة وممارسة محاولة قوية لزرع طرق جديدة للتفكير والعمل تتبع قواعد السوق. إلا أنه على المستوى ذي الصبغة المحلية، مازالت التنمية تبدو متخفية تحت الحياد الظاهري الذي توفره خصائصها التقنية والإنتاجية.

بطبيعة الحال، فإنه من وضع الدعم الذاتي على مستويات الكفاف إلى الدخول المباشر في السوق الدولية، هناك عملية طويلة وغير مؤكدة من التطور. وفي أجزاء مختلفة من العالم، اعتبارًا من العصر الاستعماري بشكل مباشر، كان الهدف الواضح هو فرض ممارسات من قبيل "السخرة" أو الضرائب، وهي شروط مسبقة لإدخال "السكان المحليين" إلى علاقات السوق مثل "العمل الحر" والبيع الطوعي لمنتج الشخص مقابل المال. وقد أعلنت "توجيهات للموظفين السياسيين" الخاصة بالبرنامج الاستعماري الإنجليزي أن "الضرائب ... تشجع تداول العملة مع ما يصاحب ذلك من منافع للتجارة".[١١]

وبذلك تكون التنمية منذ العصور الاستعمارية حتى يومنا هذا هي بصورة أو بأخرى فرض إطار مؤسسي جديد بقيمه المصاحبة له كشروط لديناميكية السوق. ويرى الجزء الأكبر من سكان العالم أن التنمية تدمير لهوياتهم العرقية وشبكات تضامنهم من أجل تعزيز مشروعية المصلحة الذاتية باعتبارها الدافع البشري الأساسي. وتعني التنمية في أغلب الأحيان إمكانية تحقيق أقليَّة صغيرة أرباحًا كبيرة على حساب الأغلبية. ومع اعتبار المال قيمة عليا تكون قيمة الحياة أقل. ومن الواضح إلى حد كبير أن القيمة الاجتماعية هي الحصول على المال بأية طريقة متاحة.

وكلما زادت "تنمية" الأفراد أو الجماعات كان صراعهم على المزايا المادية أكبر. والمناطق الريفية، وخاصةً تلك المسماة بالمناطق المتخلفة، محمية بالتأكيد من هذه الحداثة المفككة، وإن كانت تلك الحماية تقل يومًا بعد آخر. ولكن في الأوضاع الاقتصادية الصعبة، يسعى التجار إلى خلق ندرة معممة للمنتجات الأساسية عن طريق الانسحاب مؤقتًا من السوق، وغالبًا ما ينجحون في ذلك. وتعرض تلك الممارسات التي يوجهها الربح حياة أناس عديدين للخطر. ويصبح التباهي المستورد بالسلع الكمالية مؤشرًا على النجاح المادي، ولكنه بالنسبة للفقراء نموذج إجباري للطريقة الحقيقية للحياة لا يمكن الوصول إليه.

من الناحية التخطيطية، تفرز هذه التنمية القسرية ثلاثة أنواع من الناس. أولاً: طبقة صغيرة من فائقي الثراء الذين يمكنهم تكديس ثروة كبيرة، بينما ينفقون بتباه. ثانيًا: عدد متفاوت من الناس في وضع متوسط. ويمثل هؤلاء الطبقة الوسطى، وهم هؤلاء الذين يوازنون بين الإنتاج والاستهلاك. وأخيرًا: هناك الفقراء المستبعدون من المشاركة في الثروة، والمنشغلون بالمشاكل المتعلقة بمجرد البقاء على قيد الحياة.

غالبًا ما تُحدث التنمية نقصًا بالنسبة لعدد كبير من الناس كشرط لحدوث زيادة لدى الأقلية الصغيرة. كما أنها نوع من تجريب العلاقات الاجتماعية المتعددة

من أجل وضع الجميع داخل تماثل السوق. ومع أن التنمية كثيرًا جدًّا ما تُفهم على أنها نمو اقتصادي، فمن الواجب النظر إليها بشكل أصح على أنها شكل من العنف المعمم. وبالطبع فإنه بالنسبة لهؤلاء الذين يرون تكديس الثروة على أنه ميل طبيعي للبشرية جمعاء، تعد التنمية مجرد دَفعة في الاتجاه الصحيح الخاص بمساعدة الطبيعة البشرية على تحقيق نفسها.

على عكس تلك الأيديولوجيا الخاصة بـ"الهوية الطبيعية للمصالح"، لابد من تصور التنمية على أنها "تعريف مصطنع للمصالح" ناتج عن كل أنواع القيود الممزقة، حسب عبارة هاليفي الشهيرة في كتابه المهم *The Growth of Philosophic Radicalism* المنشور في السنوات الأولى من هذا القرن [العشرين].(١٢) ومن المفارقة أن الفهم الكامل لظاهرة التنمية يتطلب تساؤلاً جذريًّا لأنفسنا. فالمشكلة الحقيقية لعصرنا هي في الأساس عالمنا الثقافي الغربي أو الحداثي القائم على توسع لا حد له للعلوم التقنية والسوق.

عن كوننا بشرًا

بما أننا محبوسون داخل أيديولوجيا السوق المنتصرة، قد يبدو من غير المناسب إثارة مسألة حدود السوق. فالعالم أكثر من أي وقت مضى يواجهه في الوقت الحاضر هذا الخيار: هل ينبغي أن يحتوي المجتمع السوق، أم على العكس من ذلك ينبغي السماح للسوق بتنظيم المجتمع ككل؟

طبقًا للتاريخ التقليدي، منذ أيام السوق القديمة وحتى العصر الحديث الخاص بمبدأ تحديد الأسعار، كان هناك ــ أو لابد أنه كان ــ هناك تطور مستمر من السوق المحددة بشدة إلى السوق التي لا حدود لها. وإذا ما سلمنا بهذا الوضع، فحينئذ يكون سلوك السوق بشكل واضح السبيل العالمي إلى البشرية الحقة. ولكن كيف يمكننا تقييم تعريف السوق هذا الخاص بما يمكن اعتباره إنسانيًّا؟

يقوم تعريف السوق للبشرية على عدد قليل من الافتراضات بشأن الدافع والقيم الثقافية. ويُعتقد أن كون المرء إنسانًا يحركه بحث مستمر عن الرفاه المادي، والرغبة في جعل المزيد والمزيد من الأشياء في متناوله. وقد عبَّر آدم سميث عن هذا الافتراض المادي بشكل جيد عندما تحدث عن "تحسين ظرفنا". وكانت هذه الفكرة، ولا تزال، تُعتَبَر قيمة عالمية تتجاوز بشكل ما خصوصيات الثقافة والمجتمع.

تقوم صلاحية ما تُسمى القيمة العالمية على صورة يؤمنون بها على نطاق واسع للتناقض التركيبي في الظرف الإنساني. فحاجات الإنسان التي لا تنتهي تتناقض بشكل مطلق مع الموارد الطبيعية النادرة. ولا يشبع البشر أبدًا، مهما كان مستواهم من الوفرة المادية. وفي هذه الرؤية الكلية تكافح البشرية، المقيدة بطبيعتها الخاصة بالعيش في عالم محدود، من أجل تحقيق سيطرة أكثر فاعلية على الطبيعة والمجتمع. والملحمة الرأسمالية الكبيرة هي قصة تحرير الإنسان من هذا العوز القديم. وطبقًا لما تقوله هذه "الحكاية"، فقد كان هناك في يوم من الأيام بشر محرومون من كل شيء وتجهدهم الحاجات والرغبات التي لا حصر لها.

كانت البشرية في الجزء الأكبر من وجودها محبوسة داخل بيئة طبيعية محدودة. ومع ذلك فإنه مع التطور التام للثورة الصناعية في القرن التاسع عشر بدأ الوعد الخيالي بأنه من الممكن تحرير البشرية كلها من ظرفها البدائي ينتشر في أنحاء العالم. وبدت رأسمالية السوق وحدها القادرة على تغيير المجتمعات التقليدية بشكل جذري، وبذلك تقود البشرية بنجاح من الفقر إلى الثروة غير المحدودة. وبالطبع فإن أبطال هذه الملحمة هم الطبقات الوسطى.

ولكي نصدق هذه الحكاية لابد لنا من قبول الاختلال الهيكلي بين الحاجات والموارد المتاحة على أنه حقيقة مطلقة. فمن الواضح أن هذا شيء ضروري لاستمرار "الرغبة في الثروة". بعبارة أخرى، فإنه لكي تكون إنسانًا لابد لك من السعي للهروب من القيود، الطبيعية منها والاجتماعية، كي تصبح فردًا مستقلاً.

وبالطبع فإن هذا الاستقلال ليس مطلقًا؛ إذ لابد أن يكون مشروطًا. فكونك إنسانًا يعني أن تكون مستقلاً من خلال الاستفادة من التجديد التكنولوجي والسوق. ونتيجة لذلك يكون الإنسان حرًا ويمكن أن يعمل بشكل طوعي، ولكن فقط من أجل زيادة التبادلات. وفي إطار هذه القواعد التكنولوجية والسوقية الموحدة يُترك الفرد كي يكرس نفسه لمصلحته الذاتية دون أن يقيده شيء.

مرة أخرى يعبر آدم سميث بوضوح شديد عما ينبغي أن نعتبره "البشرية الحقة" و"المجتمع الصالح". فمع أنه يظن أن "الحب المتبادل" و"العاطفة" يمكن أن يجعلا المجتمع أكثر "سعادةً" و"لطفًا"، فهو مقتنع بالرغم من ذلك بأن "المجتمع يمكن أن يستمر فيما بين رجال مختلفين، مثلما بين تجار مختلفين، من ناحية منفعته ...؛ ومع أنه لا ينبغي لرجل فيه أن يدين بأي التزام، أو أن يكون مقيدًا بالامتنان لأي شخص آخر، فمن الممكن مع ذلك أن يدعمه التبادل الجشع للخدمات المفيدة طبقًا لتقدير متفق عليه."[١٣]

وهكذا فإن كونك إنسانًا يعني ببساطة المشاركة في مبادلات السوق. وكما هو معروف، فإن آدم سميث يرى أن هذا "الميل" شائع بين كل الرجال وهو ما يميزهم عن الحيوانات. وهذا هو السبب في أن الفقراء، وبشكل أخص المتسولون المدانون بالكسل، ليسوا بشرًا في الواقع، وهم لهذا السبب يُحتقرون، بينما يحظى الأغنياء بالإعجاب.

ومن الواضح إلى حد كبير أن السعر هو العامل المشترك لهذه السوق مطلقة القوة، وهو مقياس الأشياء والأشخاص. وليس للبشر سعر فحسب، بل لابد أن يكونوا ذوات حاسبة تعرف على وجه الدقة طبقًا لأية معايير يجري تقدير قيمتها.

وهكذا فكون المرء إنسانًا يعني كونه قادرًا على ممارسة حقوقه الشخصية في تكديس السلع ضمن سياق تنافسي معترف به ثقافيًا. ولنلاحظ أن حداثة السوق هذه نتيجة للانقلاب الرمزي والأخلاقي ـ المنطق الاقتصادي المفروض على الكل

الاجتماعي، إلى حد أنه يشمل الكلية نفسها التي هو جزء منها. وعلى عكس الوضع في المجتمعات التقليدية، حيث كان هؤلاء المشاركون بشكل كامل في تبادل السوق ذوي مكانة اجتماعية متدنية، فاليوم، وطبقًا لما يقوله آدم سميث وأتباعه العديدون، ينبغي علينا أن نتصرف مثل "التجار" إذا كنا نريد بالفعل أن نحقق أهدافنا كبشر. وغالبًا ما تصبح السوق النمط الوحيد للاتصال الاجتماعي، حتى بين هؤلاء المتصلين ببعضهم اتصالاً مباشرًا. وداخل هذا العالم من السلع المعممة يصبح من المنطقي أن يصير الأفراد بشكل متزايد غرباء بالنسبة لبعضهم البعض. وحتى فيما يتعلق بهؤلاء القريبين من بعضهم اجتماعيًا وثقافيًا فإن عقلية السوق توجد مسافة بينهم كأفراد، تقريبًا وكأنه بات لا يمكن التمييز بين العلاقات القريبة والبعيدة.

يصف كتاب جورج زيمل الشهير "فلسفة المال" هذا التحول بشكل جيد إلى حد بعيد. ويرى زيمل أن

علاقة الإنسان الحديث ببيئته تتطور في العادة بطريقة تبعده أكثر وأكثر عن الجماعات الأقرب إليه كي يقترب أكثر من تلك التي هي أكثر بعدًا عنه. التفكيك المتزايد للروابط الأسرية، والشعور بالقرب غير المحتمل عندما يقتصر على الجماعة الأكثر حميمية التي يكون الولاء فيها مأساويًا بالقدر نفسه الذي يكون عليه التحرر، والتأكيد المتزايد على الفردية التي تفصل نفسها بأشد ما يكون حدة عن البيئة القريبة. ... من المؤكد أن الصورة العامة التي يمثلها هذا تدل على مسافة تزداد بعدًا في العلاقات الداخلية الحقيقية ومسافة تقل في العلاقات الأكثر الخارجية.[١٤]

ما إن يتم تعريف البشر حسب مبدأ النفعية حتى يصبح من غير الممكن التشكيك في مزايا التنمية. وإذا كانت القاعدة هي أن من الواجب على كل فرد تكديس أرباح أكثر باستمرار، يصبح من السهل نسبيًا تعريف ما هو البلد المتخلف. ومع أن التنمية تأتي في الأغلب بالفقر للغالبية، فإنه يُنظر إليها بالتالي على أنها الطريقة الوحيدة للخروج من الحالة "اللاإنسانية" الخاصة بـ"الحاجة". وقد يسأل

سائل كيف يمكننا رفع مستوى الرفاه غير المحدود إلى وضع القيمة العالمية المطلقة بينما في الغرب نفسه تهدد العالم بأسره مشاكل خطيرة مثل الخطر الإيكولوجي والظلم الاجتماعي الذي يشكل جزءًا من تنظيمنا الاجتماعي.

لا يسعنا في إطار عقلية السوق المهيمنة إلا أن نكون بشرًا بشكل جزئي على أفضل تقدير. فنحن نقف على حافة التخلي عن جزء مهم من بشريتنا. ذلك أن بناء مجتمع يتكون بشكل مثالي من التبادلات النفعية بين الأفراد والجماعات الساعين إلى مصالحهم الشخصية يعني إنتاج "إنسان ذي بعد واحد"، كما يقول ماركوزه، يبحث عن الثروة كغاية في حد ذاتها.

وفي إطار أكثر إنسانية وأخلاقيةً وفلسفةً يمكن تجاوز هذه الرؤية المختزلة للبشر. ذلك أنه من الممكن رؤية البشر على أنهم أشخاص، حسب أمر كانط المطلق، وليس مجرد أفراد فحسب. وبطبيعة الحال لا يغيب مبدأ الإنسانية هذا عن تقاليدنا الغربية أو من قيمنا الحالية، ولكنه يخضع بصورة كبيرة لمبدأ النفعية الذي تُحبس بمقتضاه الحياة البشرية الحقيقية بالكامل داخل عالم الأشياء. وعلى العكس من ذلك، فإنه مع مبدأ الإنسانية يمكن أن يعني الإنسان، بناءً على ما قاله كاستورياديس، أنه ذات مستقلة لديها القدرة على تقييد نفسها بنفسها. وبالمعنى المجرد، تتميز هذه الذات المستقلة إلى حد بعيد عن الذات الفرد المستقل الخاضع لآثار التكنولوجيا والسوق الخارجية.

توحي حداثتنا، ذلك المشروع الجذري لخلق إنسان جديد ومجتمع جديد، بالجمع الصعب والتوتر الدائم بين المبدأين المعاديين للنفعية والإنسانية. فهل نحن على ثقة بأن هذا المشروع المعلمن يمنحنا المفتاح للتمييز في المجالات الفردية والاجتماعية والثقافية بين ما هو صحيح وما هو زائف، وبين ما هو خير وما هم شر؟ هل يمكن بناء مجتمع والحفاظ عليه فقط على أساس من القيم الكلية كهذه؟ من المؤكد أن تقويم العلاقات الإنسانية في حد ذاته، باعتباره أساسًا لأي مجتمع، هو الشيء المفقود. والواقع أن هذا على وجه التحديد هو ما يجري تدميره باسم التنمية.

لا يمكن أن تأخذ الحداثة في اعتبارها البعد الاجتماعي للانسان. وحتى بالنسبة للفرد الذي تميزه بقوة قواعد الحداثة، يكون تعلمه أن يصبح إنسانًا ممكنًا فقط في سياق اجتماعي محدد. فأن تكون إنسانًا ليس معناه أن تكون في وقت واحد فردًا (اقتصاديًا)، وشخصًا (نفسانيًا)، وكائنًا (اجتماعيًا). ويمكن تعريف هذا البعد الثالث على أنه مبدأ المجتمع، حيث يؤكد الجانب الخصوصي على نحو محتوم للظرف الإنساني. فقيم مثل التضامن والكرم والأخوة وما شابه جميعها قيم تقليدية. وهي تسهم بقوة في خلق التماسك الاجتماعي والحفاظ عليها، وفي جعل حياتنا ذات معنى. إنها القيم التي لا يمكن أن يوجد مجتمع بدونها، كما أشار دوركايم وأعضاء المدرسة السوسيولوجية الفرنسية الذين يشيرون إلى "العنصر غير التعاقدي في العقد".

الإصرار هنا واضح على العلاقات الاجتماعية كهذه. ويأخذنا هذا بالضرورة إلى كتاب موس ومقاله الشهير The Gift(الهدية). فطبقًا لما يقوله موس، فإن الهدية مؤسسة مكثفة توحي بثلاثة التزامات اجتماعية: التزام العطاء والتزام الأخذ والتزام المبادلة. وبذلك يخلق تبادل الهدايا علاقة اجتماعية احتوائية. وهكذا فمن خلال الحديث عن "جو الهدية، حيث يختلط الالتزام والحرية"، يرى موس هذه المؤسسة على أنها "جزء مهم من أخلاقياتنا ومن حياتنا نفسها". وهو يدعونا مع إصراره على "أنانية معاصرينا وفردية قانوننا" إلى "العودة إلى المجتمع القديم وإلى العناصر التي فيه". وليس لهذا علاقة بالرؤية اليوتوبية الخاصة بمستقبل البشرية. وهذه العودة توازن فحسب بين مبدأ المنفعة السائد وتجلياته السوقية. ولكن بشكل أساسي أكثر، وطبقًا لما يقوله موس، فإن "أخلاق التبادل من خلال الهدية خالدة"، حيث إنها "مبدأ الحياة الاجتماعية الطبيعية نفسه".[١٥] وهذه هي الشروط التي ينبغي أن يُبنى عليه أي مجتمع بصورة أو بأخرى.

حتى في المجتمع الذي يصبح فيه مبدأ السوق المرشد المعمم للتفاعل الاجتماعي، يظل عالم كامل من العلاقات بين الأفراد نمطًا أساسيًا للوجود

الاجتماعي. وشبكات القرابة والصداقة نماذج واضحة لمبدأ المجتمع هذا. ولابد من تفعيل هذا المبدأ على نحو أكثر عمومية باعتباره جزءًا من مجموعة عريضة من الصلات الاجتماعية، حتى عندما يكون البعد الاجتماعي فعالاً إلى حد بعيد. ولا يمكن أن يكون هناك مجتمع مستدام عندما لا يدين أحد بشيء لأي أحد سواه.

تكاد لا تكون هناك حاجة إلى القول بأن وجود هذه الشروط الخاصة بالنظام الممكن يهددها على نحو خطير الفرض الحداثي الكامل للمؤسسات الاقتصادية والسياسية الحالية. ومع وجود الآثار المتحدة للدولة والسوق، جرى إضعاف عدد من أشكال التنشئة الاجتماعية الوسيطة بحيث لم تعد تؤدي أية وظيفة لها معنى. وعندما تحل الإجراءات الإدارية التي توفرها الدولة محل الالتزامات الاجتماعية كالتضامن أو الكرم أو المساعدة المتبادلة، تطلق يد الفرد ذاتي المصلحة كي يعمل بالكامل داخل مجال السوق. وحينئذ يصبح إعادة التوزيع السياسي ممكنًا من خلال وساطة المال. وبطريقة ما تعيد الدولة خلق ما جرى تدميره أثناء عمليه التحديث في صورة مختلفة.

من الواضح أن النموذج المثالي الذي ننشره حاليًا في أنحاء العالم باسم التنمية هو نموذج المجتمع غير المتوازن الذي تتم فيه مساواة المعيار المحدود والمحدَّد الخاص بالفرد المستقل بـــ"الإنسان". وبذلك يتكون "المجتمع الصالح" من أفراد يرتبطون ببعضهم بواسطة التكنولوجيا والسوق. ونحن في الغرب، ومعنا الآخرون جميعًا بشكل متزايد، نرى هذه التبعية التكنولوجية والسوقية تتحول إلى الطريقة الوحيدة لتصور الحرية. فأن تكون حرًا يعني أنك تكرس نفسك للاستهلاك؛ بل إن الأشخاص أنفسهم يُختزلون إلى سلع استهلاكية.

إضفاء الصبغة العالمية من خلال التنمية الخاصة بهذه لطريقة كون المرء إنسانًا هو في الوقت ذاته تدمير لمعايير النشاط الاجتماعي التي ينبغي أن تُفهم في الوقت الراهن على أنها شروط للتنظيم الاجتماعي المتوازن. وأي بديل ممكن للنزعة التنموية الحالية ينبغي أن يقوم على إعادة نظر صارمة في قيمنا الثقافية.

ومن الناحية التقليدية، وفي المجتمعات كافةً، كانت الأنشطة التجارية والتكنولوجية منظمة بشدة وتخضع لقيود رمزية. وبظهور التنمية تجرى إزالة القيود الدينية والروحية بشكل متزايد. والمحصلة النهائية، كما تدل عليها المجتمعات الغربية المعاصرة إلى حد كبير، هي النظام الاقتصادي المتضخم، والمجال السياسي التابع، والمجال الاجتماعي ذو الأهمية الضئيلة الذي يتعذر تعريفه. وهكذا تنطوي الحرية الفردية، تلك القيمة الأساسية الخاصة بنظامنا الثقافي، على استخدام لا حد له لكل أنواع الموارد، وهي بذلك تمثل تهديدًا كبيرًا لبيئتنا، بل حتى لبقائنا نفسه.

حتى يومنا هذا يتسم مشروع "التحرير" التام للإنسان بكل مظاهر الحركة الحتمية، حيث تفرضه قوتان وثيقتا الصلة ببعضهما للطوباوية التكنولوجية والسوقية. وفي هذا السياق، كيف يمكن لنا الحفاظ على ما هو إنساني على نحو لائق في كل منا عندما تخضع أنماط عملنا وطرق تفكيرنا لهذه القيود القوية؟ كيف يمكننا تحاشي أن نصبح أفرادًا وجماعات أدوات وضحايا لأنظمة بنائنا، تلك الأنظمة التي فهمناها على أنها تعبير عن طموحاتنا؟

ما هو معرَّض للخطر في هذه العملية المعممة الخاصة بالنزعة الاصطناعية والنزعة الفردية هو ضياع قدرتنا على تقييد الذات، تلك الصفة المميزة للبشرية القادرة وحدها على الابتعاد لمسافة معينة وتأمل مصيبتها.

المراجع

1. P. L. Berger, *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions About Prosperity, Equality, and Liberty,* New York: Basic Books, 1986, p. 48.

2. 'Full Text of the Kirkpatrick Plan', Congressional Record, The Senate, 11 May 1984.

3. J. L. Sadie, 'The Social Anthropology of Economic Underdevelopment', *The Economic Journal,* No. 70, 1960, p. 302.

4. G. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior,* Chicago: University of Chicago Press, 1976, p. 8 and p. 5.

5. See G. Nicolas, *Dynamique sociale et apprehension du monde au sein d'une societe hausa,* Paris: Institut d'ethnologie, 1975, pp. 166-70.

6. See M. Blaug, *The Methodology of Economics,* Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 60.

.7. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 709 (first published in 1776).

8. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments,* Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 61 (first published in 1759).

9. L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV: The Political and Social Origins of the French Enlightenment,* Princeton: Princeton University Press, 1965, pp. 301-2.

10. See Ph. Nemo, *La societe de droit selon F, A. Hayek,* Paris: P.U.F., 1988, p. 298.

!1. Lord Lugard, *Political Memoranda,* Revision of instructions to political officers on subjects chiefly political and administrative, 1913-1918, London: Frank Cass, 1970, pp. 205-6.

12. See E. Halevy, *The Growth of Philosophic Radicalism* (abridged edition), London: Faber & Faber, 1972.

13. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments,* op. cit., p. 86.

14. G. Simmel, *The Philosophy of Money,* London: Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 476 (first published in German in 1907).

15. M. Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies,* London: Routledge, 1990, pp. 65, 69, 70 (first published in French in 1924).

Both the work of K. Polanyi and the contributions of a number of scholars, particularly among the Austrian school, are indispensible guides to the main issues in the theoretical debate on the idea and the reality of the market. With Polanyi, the self-regulating market is created by the state in the 19th century. A discontinuity is thus obvious between such a price-making market and all other forms of exchange, including the regulated market and marketplaces. These views are developed in three works: *77?^ Great Transformation,* Boston: Beacon, 1957 — first edition 1944; *Trade and Market in the Early Empires,* Glencoe, Illinois: The Free Press, 1957, edited with C. M. Arensberg and H. W. Pearson; and *The Livelihood of Man,* (New York: Academic Press, 1977. For L. von Mises *Human Action,* New Haven: Yale University Press, 1949, third revised edition in 1966, and F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty,* 3 vol., London: Routledge and Kegan Paul, 1982, two well-known representatives of the Austrian school, the free market is a spontaneous order, and, as such, is the natural outcome of a long evolutionary process based on self-interested human nature.

P. Rosanvallon, *Le liberalisme economique,* Paris: Le Seuil, 1989, offers a comprehensive view of the history of the idea of the market as a principle of social regulation in classical social thought. A. Hirschman, *The Passions and the Interest: Political Arguments for Capitalism before its Triumph,* Princeton: Princeton University Press, 1977, elegantly traces the hopes behind the rise of the market principle, while J. Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England,* Princeton: Princeton University Press, 1978, gives an account of the intellectual debate which mirrored the clash between the values of the ancient moral economy and the values of the nascent liberal economy. How especially free trade was the puzzling issue which brought forth the formulation of new principles, is shown by W. Barber, *British Economic Thought and India 1600-1858: A Study in the History of Development Economics,* Oxford: Clarendon, 1975.

For a wide variety of empirical data on the manifold phenomena of the market through time and space, consult F. Braudel, 77?^ *Wheels of Commerce,* New York: Harper & Row, 1982, and P. Bohannan & G. Dalton, *Markets in Africa: Eight Subsistence Economies in Transition,* Evanston: Northwestern University Press,

1962. C. Geertz, 'Suq: The Bazaar Economy in Sefrou', in C. Geertz et al.. *Meaning and Order in Moroccan Society,* Cambridge: Cambridge University Press, 1979, provides a detailed anthropological account of a particular premodern market.

Ideologically, the market society is composed of independent individuals who are contractually linked, as exemplified in the work of Adam Smith. Today such a view is quite widespread. See, for instance, J. M. Buchanan, *Liberty, Market and State: Political Economy in the 1980s,* Brighton: Wheatsheaf Books, 1986, and A. H. Shand, *Free Market Morality: The Political Economy of the Austrian School,* London: Routledge, 1990, G. Dworkin et al., *Markets and Morals,* New York: J. Wiley, 1977, discuss various issues concerning ethics and market behaviour, while R. Heilbronner, *Behind the Veil of Economics,* Cambridge: Cambridge University Press, 1988, exposes the hidden assumptions of the market mentality.

الحاجـات

إيڤان إيليتش

الحاجـات

ايڤان إيليتش

لا يهم المكان الذي تسافر إليه، فالمنظر يمكن التعرف عليه. أنحاء العالم المختلفة تتناثر عليها أبراج التبريد وساحات انتظار السيارات والشركات الزراعية والمدن الضخمة. ولكن بما أن التنمية في سبيلها إلى الانتهاء ــ إذ كانت الأرض الكوكب الخطأ لهذا النوع من الإنشاء ــ فإن مشروعات النمو تتحول بسرعة إلى خرائب، وإلى خردة، وعلينا أن نتعلم العيش بينها. ومنذ عشرين عامًا اتضح أن نتائج عبادة النمو "مضادة للحدس". واليوم تنشرها مجلة "تايم" مع قصص إخبارية رئيسية تنبؤية. ولا يعرف أحد كيف يعيش مع فرسان يوم القيامة*، حيث يوجد ما يزيد كثيرًا على أربعة منهم ــ التغير المناخي، واستنزاف الجينات، والتلوث، وانهيار الحصانات المختلفة، وارتفاع مستوى البحار، والملايين من الهاربين. ولكي نعالج تلك القضايا نقع في معضلة مستحيلة تخص تشجيع الهلع أو التشاؤم. ولكن ما هو أصعب من العيش مع هذه التغيرات البيئية هو رعب العيش مع عادات الاحتياج التي أوجدتها أربعة عقود من التنمية. والحاجات التي أذكت نارها رقصة المطر الخاصة بالتنمية لم تبرر نهب الأرض وتسميمها فحسب، بل عملت على مستوى أكثر عمقًا. إذ غيرت الطبيعة البشرية وأعادت تشكيل عقل وأحاسيس الإنسان العاقل homo sapiens لتحوله إلى الإنسان البائسhomo miserabilis.

ويمكن أن تكون "الاحتياجات الأساسية" الميراث الخادع الذي خلفته التنمية.

---

* "ثم بوّق الملاك السادس فسمعت صوتا واحدا من أربعة قرون مذبحالذهب الذي أمام الله. قائلا للملاك السادس الذي معه البوق فك الأربعة الملائكة المقيدين عند النهر العظيم الفرات . فانفك الأربعة الملائكة المعدون للساعة واليوم والشهر والسنة لكي يقتلوا ثلث الناس." (رؤيا ٦: ١٣ـ ١٥).

حدث التحول على امتداد بضعة قرون. وخلال تلك الفترة كان الشيء المؤكد هو التغيير، وكان يسمى في بعض الأحيان تقدمًا، وفي أحيان أخرى تنمية، كما كان يسمى نموًا. وفي هذه العملية العلمانية، زعم الرجال انهم اكتشفوا "موارد" في الثقافة والطبيعة ــ فيما كانت أرضهم المشاع ــ وحولوها إلى قيم اقتصادية. ويروي القصةَ مؤرخُ الندرة. وكشأن القشدة التي تتجمع فجأة على هيئة زبد، ظهر الإنسان البائس، بين عشية وضحاها تقريبًا، نتيجة لتحول الإنسان الاقتصادي homo economicus الذي هو بطل الندرة. وشهد جيل ما بعد الحرب العالمية الثانية تغير الحالة هذا في الطبيعة البشرية من الإنسان العادي إلى الإنسان المحتاج. فنصف الأفراد الذين وُلِدوا على الأرض باعتبارهم بشرًا هم من هذا النوع الجديد.

تضع التقديرات الأركيولوجية (الأثرية) العدد الإجمالي للأفراد البالغين الذين ينتمون إلى الإنسان العاقل ممن عاشوا في يوم من الأيام بما لا يزيد على خمسة مليارات. وقد عاش هؤلاء فيما بين زمن مناظر صيد العصر الحجري الباكر في كهوف لاسكو*. لقد كونوا عشرة آلاف جيل وعاشوا بآلاف من أساليب الحياة وتكلموا بما لا حصر له من اللغات المميزة. وكانوا رجال جليد ومربيّ ماشية. وكانوا رومانًا ومغولاً، وبحارة وبدوًا رحلاً. وكان كل نمط معيشة يشكل شرطًا لكون المرء إنسانًا بطريقة مختلفة؛ حول الفأس والمغزل والأدوات الخشبية أو

*تقع كهوف لاسكو جنوب فرنسا ويعود تاريخ الرسوم التي وجدت به الى العصر الحجري القديم، حوالي ١٥ الف سنة قبل الميلاد. ولاكتشاف كهف لاكسو قصة بدأت احداثها في ٨ سبتمبر علم ١٩٤٠، عندما كان الصبي مارسيل رافيدو مع مجموعة من رفاقة يتجولون في هضبة لاسكو فلاحظ مارسيل ان كلبه روبوت قد اختفى .وبينما هم يبحثون عنه سمعوا صوته يأتي من فتحة كهف، وعندما حاول مارسيل انقاذ كلبه سقط في داخل الكهف المظلم، واستطاع بصعوبة انقاذ الكلب .لكن مارسيل رافيدو عاد مع زملائه الى الكهف ولكنهم في هذه المرة احضروا معهم مصباحًا وحبلا .وبينما كانوا يتجولون في الكهف المظلم فوجئوا بثيران وخيول وغزلان تقفز من الظلمة، واكتشفوا أنها رسوم على جدار الكهف .كما رأوا في مكان آخر من الكهف الذي يبلغ طوله ١٠٠ قدم تقريبا رسوم لغزلان كأنها تسبح في جدول وتظهر رؤسها فوق سطح الماء. كما عثر في كهوف لاسكو على خريطة لسماء الليل يعود تاريخها إلى حقبة ما قبل التاريخ وتُظهر الخريطة التي يعتقد أن تاريخ رسمها يرجع إلى ستة عشر ألفا وخمسمائة عام، ثلاثة نجوم لامعة تعرف حاليا باسم مثلث الصيف (المترجم)

البرونزية أو الحديدية. ولكن في كل حالة كان كون المرء إنسانًا يعني الخضوع الجماعي لقاعدة الضرورة في هذا المكان المعين، وفي ذلك الوقت المحدد. وترجمت كل ثقافة هذه قاعدة الضرورة هذه إلى إصطلاح مختلف. وكان كل رأي خاص بالضرورة يعبِّر عنه بطريقة مختلفة، سواء بدفن الرأس في الرمال أو بالقضاء على المخاوف. وتحمل هذه المجموعة الضخمة من الثقافات شهادة على مرونة الرغبة والتوق التي يجري تذوقها على نحو شديد الاختلاف لدى كل فرد ومجتمع. فقد دفع الخيال أبناء شعب التونجا(**) على قواربهم ذات المدادات التي تحفظ توازنها عبر آلاف الأميال من المحيط. ودفع أبناء شعب التولتك(***) من المكسيك إلى بناء معابد المواقع المتقدمة في ويسكونسن، والمسلمين من منغوليا الخارجية لزيارة الكعبة، والسكوتلنديين لزيارة الأرض المقدسة.(****) ولكن بالرغم من أشكال الألم والرهبة والرغبة والنشوة والموت التالي المجهول، لا يشير شيء إلى أن النصف الخاص بالأسلاف من البشرية عاش أي شيء يشبه ما نفهمه نحن على أنه ممنوح تحت مسمى الحاجة.

وُلِد النصف الثاني من البشرية في العصر الذي يمكنني تذكره، أي بعد جيرنيكا* في عام ١٩٣٦. ومعظم الأشخاص الذين هم كبار الآن يدمنون الطاقة الكهربية والملابس الصناعية والمأكولات السريعة والسفر. وهم يعيشون فترة أطول؛ ولكننا إذا صدقنا علماء الحفريات الذين يفتشون الجبانات لدراسة العظام، فإن النصف الثاني من البشرية يضم نسبة كبيرة من الأشخاص الذين كانوا يعانون من سوء التغذية والاعتلالات البدنية. ومعظم هذه المليارات الخمسة الحية الآن يتقبلون بلا أي شك ظرفهم الإنساني باعتباره ظرف اعتماد على السلع والخدمات،

** أحد الشعوب البولينيزية. (المترجم)

*** شعب سيطر على وسط المكسيك وجنوبها قبل عصر الأزتك. (المترجم)

**** أي مدينة القدس. (المترجم)

*جير نيكا هي إحدى مدن منطقة الباسك في إسبانيا. قصفها الألمان عام ١٩٣٧ ولم يبقوا على شيء. وقد عبّر الفنان الإسباني الأصل بيكاسو عن فظائع ما جرى في جيرنيكا من خلال لوحته التي تحمل نفس الاسم. (المترجم)

ذلك الاعتماد الذي يسمونه الحاجة. وفي جيل واحد، أصبح الإنسان المحتاج — الإنسان البائس — هو المعيار.

اكتشفت الحركة التاريخية الغربية تحت راية التطور والتقدم والنمو والتنمية الحاجـات ثم فرضتها. وأثناء ذلك يمكننا ملاحظة التحول من الإنسان، الكادح على غير هدى، إلى الإنسان، المدمن المعوَز. وأنا أقسّم هذا المقال إلى جزأين. أجمّع في الجزء الأول بعض الملاحظات عن فينومينولوجيا الحاجات، وأتتبع في الثاني تاريخ الإنسان البائس كما يعكسه مصطلح "الحاجات" في سياق الخطاب الرسمي عن التنمية الذي بدأه الرئيس هاري ترومان.

ليست ضروريات أو رغبات

من الصعب الحديث بشكل مقنع عن تاريخانية الحاجات. فقد أصبح وجود الحاجات البشرية القابلة التي يمكن تحديدها وقياسها طبيعيًا إلى حد أننا على استعداد لإرجاع الحاجة إلى الأكسجين إلى بكتيريا معينة، بينما نحتفظ في الوقت نفسه بابتسامة مهينة لألبرت جريت الذي تحدث عن الحجر الثقيل الذي يسقط لأسفل إلى أن يصل إلى مركز الأرض.

لقد بات الظرف الإنساني يُعَرّف بالحاجات المشتركة بين أفراده. وبالنسبة للجيل الجديد، فإن الحاجات المشتركة للرجال والنساء، الصُفْر والبيض — وليس الكرامة المشتركة أو الخلاص المشترك بالمسيح أو بأي إله آخر — هي تجلي الإنسانية المشتركة وسمتها المميزة. ومع الإحسان غير المقيد بمبادئ، تُعزى الحاجات إلى الآخرين. وحققت الأخلاقيات الجديدة القائمة على نسب التهمة إلى الحاجات الأساسية نجاحًا في كسب الولاء العالم أكبر بكثير من سابقتها التاريخية، أي نسب التهمة إلى الحاجة الكاثوليكية إلى الخلاص الأبدي. ونتيجة لذلك أصبحت الحاجات هي الأساس العالمي لأشكال اليقين الاجتماعي التي تبعد الافتراضات

الثقافية والدينية الموروثة بشأن القيد البشري لمجال ما يسمى القيم الشخصية التي تستحق جانبًا متسامحًا في أحسن الأحوال. ولن يقضي انتهاء خطاب التنمية على انتشار الحاجات التي خلقتها التنمية الحديثة.

التخلص من ناطحات السحاب مكيفة الهواء بطريقة تفتقر إلى الكفاءة في سان هوان ببورتوريكو أسهل من القضاء على التوق إلى المناخ الاصطناعي. وما أن يصبح التوق حاجة حتى يصير اكتشاف الراحة على جزيرة معرضة للرياح التجارية شديد الصعوبة. وسيظل حق التوظيف كل الوقت يُعرَض زمنًا طويلاً على أنه مسعى مستحيل قبل تفكيك حاجة النساء في وظائف لكل الوقت. وبعد عشرين عامًا من الاعتراف العلني بأن المساعدات الطبية هامشية بالنسبة لصحة أية دولة، مازالت تكاليف الطب الاحترافي غير الصحية تفوق تكاليف أسلوب الحياة الصحي. وسوف يكون الحصول على موافقة الأمم المتحدة على أن عصر التنمية قد انتهى، أي أنه حان الوقت لفصل السعي لتحقيق السلام والعدل عن تلبية الحاجات المنظمة، أسهل من إيجاد قبول لفكرة أن الحاجات عادة اجتماعية اكتُسِبت في القرن العشرين، وهي عادة لابد من التخلص منها في القرن الذي يليه.

ويرى من شكلهم المناخ الأخلاقي في الخمسين سنة الماضية أن التساؤلات بشأن الوضع التصوري للحاجات تبدو مهينة للجوعى، ومدمرة للقاعدة الأخلاقية المشتركة التي لدينا، كما أنها إضافةً إلى ذلك لا معنى لها. ولابد من تذكير هؤلاء أن إعادة تشكيل الإنسان العاقل (الإنسان الحكيم صاحب الذوق السليم)، لجعله إنسانًا محتاجًا، غيرت وضع الضرورة. ونتيجة لكون الحاجة جزءًا لا يتجزأ من الظرف الإنساني، فقد جرى تحويلها إلى عدو أو شر.

يمكن فهم عقود التنمية على أنها حقبة جرى خلالها، وبتكلفة ضخمة، احتفال عالمي لإضفاء الصبغة الشعائرية على انتهاء الضرورة. المدارس، والمستشفيات، والمطارات، والمؤسسات الإصلاحية والعقلية، والإعلام يمكن فهمها جميعًا على أنها شبكات من المعابد شيدت لتقديس تفكيك الضرورات وإعادة تشكيل الرغبات

لتصبح حاجات. وفي وقت متأخر من العصر الصناعي كانت الحياة بالنسبة لأغلب من يعيشون في ثقافات الكفاف لا تزال قائمة على الاعتراف بالحدود التي لا يمكن مجرد تعديها. فقد كانت التربة تغل المحاصيل المعروفة فحسب، وكانت الرحلة إلى السوق تستغرف ثلاثة أيام، وكان الابن يستمد من أبيه ما سيكون عليه مستقبله. ذلك أن "الحاجة" كانت تعني بالضرورة "ما يجب أن تكونه الحاجة". وكان لابد من تحمل تلك الحاجات التي تعني الضرورات.

كانت كل ثقافة هي النمط الاجتماعي الذي يفترضه قبول الحاجات في مكان ما، وفي جيل بعينه. وكانت كل ثقافة تعبيرًا خاصًا بالاحتفاء بالحياة داخل إطار فن المعاناة الذي يجعل من الممكن الاحتفاء بالضرورات. واختلف ما يتدخل بين الرغبة والمعاناة من ثقافة إلى أخرى. قد يكون ذلك حسن الطالع أو سوء الطالع ــ أو مجرد الحظ أو بركات الأسلاف ولعناتهم ــ أو مجرد أعمال الإنسان والسحر والأرواح الشريرة ــ أو العناية الإلهية. وفي اقتصاد الكفاف الأخلاقي يُفهم وجود الرغبات على أنه مسلَّم به إلى حد اليقين بحيث لا يمكن إسكاتها.

ومع ذلك فإنه حينما يأتي ذكر الحاجات في خطاب التنمية الحديث فهي لا تكون ضرورات أو رغبات. ذلك أن التنمية هي الكلمة التي تعني الوعد ــ أي أنها تعني ضمان معروض لكسر قاعدة الضرورة باستخدام قوى جديدة للعلم والتكنولوجيا والسياسة. وفي ظل نفوذ هذا الوعد، غيرت الرغبات وضعها كذلك. فقد استُعيض عن الأمل في تحقيق الخير بتوقع تحديد الحاجات وتلبيتها. ومن المؤكد أن التوقعات تشير إلى "ليس بعد" مختلفة وليس إلى الآمال. فالأمل ينبع من الحاجة التي تعزز الرغبة. ويتجه الأمل ناحية ما لا يمكن التكهن به، وما هو غير متوقع، وما هو مفاجئ. وتنبع التوقعات من الحاجات التي يعززها وعد التنمية. وهي تتوجه نحو الادعاءات والاستحقاقات والمطالبات. ويحتكم الوعد إلى تعسف آخر شخصي، بشرًا كان أم إلهًا. وتعتمد التوقعات على عمل الأنظمة المحايدة التي

توفر التغذية والرعاية الصحية والتعليم والأمن وغيرها. ويواجه الأمل ما لا يمكن التكهن به، بينما يواجه التوقع ما هو محتمل.

تتحول الآمال إلى توقعات. وتتحول الرغبات إلى ادعاءات عندما تخبو الضرورات في ضوء التنمية. وعندما يحدث ذلك يبدو الأمل والرغبة خُمارًا من أحد العصور المظلمة. ولم تعد الظاهرة الإنسانية تحدَّد بواسطة فن ضرورة المعاناة؛ فهي مفهومة الآن على أنها مقياس لأشكال النقص التي تترجم إلى حاجات.

حدثت هذه الترجمة بالنسبة لمعظم سكان العالم خلال الثلاثين عامًا الأخيرة. فلم تصبح الحاجات إلا مؤخرًا جدًا خبرة عالمية، والآن فقط بات الناس يتحدثون عن حاجاتهم الخاصة بالمأوى والتعليم والحب والحميمية الشخصية. واليوم أصبح من المستحيل تقريبًا إنكار وجود الحاجات. وفي ظل افتراض التنمية الضمني، لم يعد يُنظر إلى عملية الباي باص التي تُجرى للقلب على أنها رغبة لا موجِب لها أو طلب خيالي خاص بالأغنياء. وفي سياق التمرد العنيد ضد الضرورة، أصبح الغريب هو المحفز الذي يخلط الرغبة والتعدي ليحولهما إلى واقع محسوس للحاجة. ومن المفارقة أن هذا الواقع يتطلب مشروعيته المطلقة فقط عندما تُعزى الحاجات التي أشعر بها إلى الأغراب، حتى عندما يكون واضحًا أنها في غالبيتها لا يمكن تلبيتها. فالحاجة إذن معناها الظرف المعتاد بالنسبة للإنسان البائس. وهي تعني شيئًا يتجاوز بالتأكيد مدى الغالبية. ولكي نرى كيف وصلنا إلى هذا الطريق المسدود، من المفيد أن نتتبع المراحل التي جرى خلالها ربط الحاجات بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية خلال العقود القليلة الماضية.

"الحاجات" في خطاب التنمية

أدخل السعي السياسي إلى تحقيق التنمية الحاجات في الخطاب السياسي الغربي. ففي خطاب تنصيب هاري ترومان رئيسًا للولايات المتحدة في عام ١٩٤٩

بدا ترومان معقولاً تمامًا عندما دافع عن التدخل الأمريكي في الدول الأجنبية لإحداث "التقدم الصناعي" من أجل "رفع مستوى المعيشة" في "المناطق المتخلفة" من العالم. وهو لم يذكر الثورة. فقد كان هدفه هو "تخفيف عبء الفقراء"، وهو ما يمكن تحقيقه من خلال إنتاج "المزيد من الغذاء، والمزيد من الكساء، والمزيد من مواد الإسكان، والمزيد من الطاقة الميكانيكية". وقد رأى هو ومستشاروه "المزيد من الإنتاج على أنه المفتاح إلى الرخاء والسلام".[١] كما تحدث عن المطامح المشروعة، وليس عن الحاجات. والواقع أن ترومان كان بعيدًا جدًا عن أن يعزو إلى الناس في كل مكان مجموعة شاملة من الحاجات المحددة التي تتطلب الإشباع الذي لابد أن تحققه التنمية.

عندما تحدث ترومان، كان الفقر – بلغة اقتصاد السوق – لا يزال الحظ المشترك للغالبية الساحقة في العالم. والمدهش أنه بدا أن بضعة دول تغلبت على هذا المصير، حيث أثارت رغبة دول أخرى في أن تفعل الشيء نفسه. وأدى حس ترومان السليم إلى اعتقاده بأن هناك قانونًا عالميًا للتقدم يمكن تطبيقه ليس على الأفراد أو الجماعات المتفرقين، بل كذلك على البشرية جمعاء من خلال الاقتصادات القومية. وبذلك استخدم مصطلح underdeveloped (متخلفة) لوصف الكيانات الاجتماعية الجماعية، وتحدث عن الحاجة إلى خلق "قاعدة اقتصادية" قادرة على تحقيق "التوقعات التي أثارها العالم الجديد" في الناس في كل أنحاء الكوكب.[٢]

بعد اثني عشر عامًا سمع الأمريكيون ما يلي: "يكافح الناس في أكواخ وقرى نصف الكرة الأرضية من أجل كسر قيود البؤس الشامل. ... ونحن نتعهد بمساعدتهم على أن يعينوا أنفسهم. ... ونتعهد بذلك ليس لأننا نسعى وراء أصواتهم في الانتخابات، بل لأن ذلك هو الصواب."[٣] هكذا تحدث جون كنيدي في خطاب تنصيبه رئيسًا للولايات المتحدة في عام ١٩٦١. وبينما لاحظ ترومان التوقعات المثارة، أدرك كنيدي صراع الناس العلماني ضد الواقع الشرير. وإلى جانب تحقيق التوقعات الجديدة، ولذلك كان لابد للتنمية من تدمير القيود الموروثة. وكانت عبارته

ترمز إلى إجماع ناشئ في الولايات المتحدة بأن معظم الناس محتاجون، وتعطيهم هذه الحاجات حقوقًا، وتترجم هذه الحقوق إلى استحقاقات في الرعاية، وتفرض بذلك حقوقًا على الأغنياء والأقوياء.

طبقًا لما قاله كنيدي، ليست هذه الحاجات ذات طابع اقتصادي فحسب. فالبلدان "الفقيرة اعترفت بضرورة وجود برنامج مكيف للمساعدة الذاتي"، والحاجة إلى "التقدم الاجتماعي الذي هو شرط لا يمكن الاستغناء عنه للنمو، وليس بديلاً للتنمية الاقتصادية. ... فبدون التنمية الاجتماعية يجني عدد قليل فوائد الوفرة المتزايدة."[4]

بعد عام من تولي كاسترو السلطة، وعد كنيدي بما هو أكثر من مجرد المساعدة الاقتصادية أو التقنية؛ فقد تعهد جادًا بالتدخل السياسي ــ "المساعدة في صورة ثورة سلمية للأمل". كما أنه مضى إلى تبنيه بالكامل للخطاب التقليدي السائد الخاص بالاقتصاد السياسي. وكان لابد من اتفاقه مع خروشوف الذي قال له في فيينا: "العملية الثورية المستمرة في بلدان مختلفة أمر واقع، وأي شخص يحاول وقف تلك العملية لا يغير الأمر الواقع فحسب، بل يكون معتديًا."[5] ولذلك أكد كنيدي على "الظروف المروعة والطارئة" والحاجة إلى "تحالف من أجل التقدم الاجتماعي". وكان ترومان قد رأى أن العالم الحديث هو "الذي يثير الطموحات الجديدة"، وركز على الحاجة إلى "تخفيف عبء فقرهم". واعتقد كنيدي أن نصف العالم "يعيش مكبلاً بقيود البؤس" مع وجود إحساس بالظلم "يولِّد القلاقل السياسية والاجتماعية". ومن منظور البيت الأبيض في الستينيات، لم يعد الفقر "قَدَرًا"؛ فقد بات مفهومًا عملياتيًا ــ نتيجة الظروف الاجتماعية والاقتصادية الظالمة، ونقص التعليم الحديث، وانتشار التكنولوجيا غير الملائمة والمتخلفة. لقد أصبح يُنظر إلى الفقر على أنه بلاء، أي شيء قابل للعلاج، ومشكلة يمكن حلها.

في عام ١٩٦٢ بدأت الأمم المتحدة إضفاء الصبغة العملياتية على الفقر. فقد أشار الأمين العام للأمم المتحدة إلى "هؤلاء الناس الذين يعيشون دون المستوى

الأدنى المقبول". وصدَّقَ على تصورين: يمكن الآن تقسيم البشرية إلى من هم فوق المستوى الذي يمكن قياسه وهؤلاء الذين دونه؛ واستُعين بنوع جديد من البيروقراطية لوضع معايير ما هو مقبول ــ وما هو غير مقبول. وكانت أول أداة توضع لهذا المعيار اسمها إجمالي الناتج القومي. وهذه الأداء التي استُخدمت بشكل علني لأول مرة في أواخر الأربعينيات مضرب بيض ذهني مدهش يخلط كل السلع وكل الخدمات التي ينتجها الناس جميعًا ويعرِّف الأومليت الناتج عن ذلك بأنه إجمالي قيمة الدولة. وهذا المزيج القومي الإجمالي يستخلص من الواقع كل الصفات التي يمكن للاقتصاديين هضمها فحسب. وبحلول أواخر السبعينيات كان من الواضح أنه في كنف التنمية يصبح الناس أكثر فقرًا كلما زاد إجمالي الناتج القومي.

في عام ١٩٧٣ أعلن رئيس البنك الدولي: "أسهم التقدم الذي يُقاس بمقياس واحد، وهو إجمالي الناتج القومي، إسهامًا مهمًا في تفاقم التفاوت في توزيع الدخل." ولهذا السبب أعلن مكنمارا أن الهدف الأساسي لسياسات التنمية لابد أن يكون "شن هجوم على الفقر المطلق" الناتج عن النمو الاقتصادي الذي أثر على "٤٠٪ من حوالي ملياري فرد يعيشون في الدول النامية". وطبقًا لما قاله، فإن هذا الأثر الجانبي للتنمية "من الشدة بحيث يهبط بحياة الأفراد إلى ما دون المستويات الدنيا للياقة البشرية".[٦] وقد أنشأ هيئة خبراء داخل البنك الدولي بدأت ترجمة "معايير اللياقة البشرية" هذه إلى إجراءات فنية خاصة بحاجات محددة مقتلعة يمكن التعبير عنها من الناحية النقدية. وأصبحت الإشارات إلى "الحاجات" طريقة استطاع بواسطتها علماء الاجتماع والبيروقراطيون، منذ ذلك الحين، التمييز بين مجرد النمو والتنمية الحقيقية.

بما أن الفقر كان مرادفًا للظرف الإنساني، فقد فُهِم على أنه ملمح منتشر في المشهد الاجتماعي لكل ثقافة. وكان يشير في المقام الأول وقبل كل شيء إلى الظروف غير الثابتة التي عاش فيها معظم الناس معظم الوقت. وكان الفقر مفهومًا

عامًا للتفسير الثقافي المحدد لضرورة العيش داخل حدود ضيقة يجري تعريفها على نحو مختلف في كل مكان وزمان. وكان اسمًا لأسلوب فريد ومستدام إيكولوجيًا للتعامل مع الضرورة المعطاة تاريخيًا، وليس المفسَّرة فنيًا، و"الحاجة" إلى مواجهة ما لا يمكن تجنب مواجهته، وليس النقص. وكان معترفًا بالفقر في أوروبا المسيحية، على الأقل، باعتباره مصيرًا محتومًا لمن لا حول لهم ولا قوة. وهو يشير إلى الوضع الوجودي لكل هؤلاء الذين "لابد أن يموتوا ... ولكن لم يحن الوقت بعد". ومن المؤكد أن أيًا من السلطة أو الثروة أو الفقر كانت له علاقة بإنتاجية الجماعات أو الأشخاص.

تآكلت ضرورة قبول القَدَر والنصيب والعناية الإلهية ومشيئة الرب مع انتشار التنوير. وفقدت في أوائل القرن العشرين جزءًا كبيرًا من مشروعيتها عندما أصبح التقدم اسمًا للثورة التكنولوجية والسياسية على كل الأيديولوجيات التي تعترف بقاعدة الضرورة. وفي عصر البخار أصبح المهندس رمزًا للمحرِّر، أي ذلك المُخلِّص الذين يقود البشرية إلى غزو الطبيعة. وفي بداية القرن العشرين أصبح المجتمع نفسه موضوع الهندسة المناورة. ولكن الترجمة الاجتماعية للتقدم على أنه تنمية يجري إرشاردها على نحو مهني هي التي جعلت التمرد على الضرورة عدوى مبرمجة. ولا يبين ذلك شيء" مثلما يبينه ربط الأعمال الخيرية بالرعاية الفنية للتقدم، كما عكستها الرسائل البابوية الاجتماعية للبابا بولس السادس. فقد كان هذا البابا مخلصًا بشدة للقديس فرنسيس الأسيسي – زوج الليدي فقر. ومع ذلك فقد علَّم مؤمنيه واجب زيادة الإنتاجية ومساعدة الآخرين ني تطورهم.

لابد أن ترفع الأمم كل على حدة مستوى كم الإنتاج وكيفه كي تهب حياة مواطنيها كافةً الكرامة الإنسانية، وتهب المساعدة للتطوير المشترك للجنس البشري.(٧)

لابد من ربط التطوير الشامل للفرد بتطوير الجنس البشري ولابد من تحقيقه من خلال الجهد المتبادل.

في عبارات من هذا النوع، منح الزعماء الدينيون من كل المذاهب والظلال والانتماءات السياسية بركتهم للثورة ضد الظرف الإنساني. ويبرز بولس السادس لأنه كانت له الريادة بصورة ما نحو اليسار. ومع ذلك فمازال البابا يتحدث في هذه الرسالة البابوية بلغة الخمسينيات. فكما هو الحال بالنسبة لترومان، ينظر البابا إلى الفقر على أنه مازال يمثل نوعًا من الأرضية المشتركة: ظرف يبدأ منه التقدم.

بحلول عام ١٩٧٠ كان الفقر في اللغة العامة قد اكتسب دلالة جديدة ــ دلالة العتبة الاقتصادية. وغيَّر هذا طبيعته بالنسبة للبشر المحدَثين. فقد أصبح الفقر مقياسًا لافتقار الشخص من ناحية السلع "اللازمة"، بل و"الخدمات اللازمة". وبتعريف الفقراء بأنهم هؤلاء الأشخاص الذين يفتقرون إلى ما يمكن للمال شراؤه لهم ليجعلهم "بشرًا بالكامل"، أصبح الفقر في مدينة نيويورك وكذلك في إثيوبيا مقياسًا عالميًا مجردًا للاستهلاك المنخفض.(٩) وهؤلاء الذين يحيون بالرغم من الاستهلاك المنخفض وُضِعوا بالتالي في فئة دون بشرية جديدة، ويجري تصورهم على أنهم ضحايا رباط تواصلي مزدوج. لقد أصبح كفاف الأمر الواقع الخاص بهم غير قابل تقريبًا للتفسير بين المفردات الاقتصادية، بينما صارت أنشطة كفافهم الفعلية تسمى دون بشرية، إن لم يكن يُنظر إليها صراحةً على أنها غير بشرية وغير لائقة.

أدخل الساسة خط الفقر ضمن برامج أحزابهم وبدأ الاقتصاديون يبحثون المغزي النظري لهذه العتبة غير المرنة. وليس من اللائق في النظرية الاقتصادية التحدث عن حاجة (اقتصادية) دون مستوى الدخل، حيث أصبحت المطالب غير قابلة للقياس إلى حد كبير. والأشخاص الذين فقدوا عيشهم خارج اقتصاد النقد، ويتمتعون في ظل هذه الظروف بالحصول على النقد بشكل عرضي أو بأدنى قدر منه فحسب، يفتقرون إلى القدرة على التصرف بناء على العقلانية الاقتصادية؛ وعلى سبيل المثال، لا يقدر هؤلاء على تحمل مبادلة المأكل بالمأوى أو بالملبس أو بالأدوات. فهم ليسوا أفرادًا في الاقتصاد، وليسوا قادرين على العيش والشعور

والعمل كما كانوا قبل أن يفقدوا دعم اقتصاد الكفاف الأخلاقي. والفئة الجديدة من المعوَّقين الاقتصاديين، وهم هكذا يعرَّفون، يمكن أن تبقى على قيد الحياة، ولكنها لا تشارك مشاركة كاملة في صفات الإنسان الاقتصادي. إنهم موجودون ــ في أنحاء العالم كافةً ــ ولكنهم هامشيون، ليس بالنسبة للاقتصاد القومي فحسب، بل كذلك بالنسبة للبشرية الحديثة نفسها، حيث جرى تعريف هذه البشرية الحديثة منذ زمن مانديفيل* من ناحية القدرة على الاختيار في ظل افتراض الندرة. وعلى عكس أسلافهم، فإن لدى هؤلاء حاجات اقتصادية ملحة، وعلى عكس المشاركين الشرعيين في الاقتصاد الحديث ــ بغض النظر عن مقدار فقرهم ــ فإن أي اختيار بين أشكال الإشباع البديلة، التي يوحى بها في مفهوم الحاجة الاقتصادية، مستبعد منها.

ولا عجب أن "صفات السكان" بدأت تبرز في حساب التنمية. ولم يعد السكان شيئًا خارجيًا يمكن تخطيط التنمية له. بل باتت تبرز باعتبارها متغيرات داخلية إلى جانب رأس المال والموارد الطبيعية. وبينما كان يُنظر إلى مشكلة البلدان النامية في بداية خمسينيات القرن العشرين بشكل أساسي على أنها مشكلة الثروة الإنتاجية، فإنه في نهاية ذلك العقد أصبح هناك اعتراف على نطاق واسع بأن العامل المهم ليس هو الإنتاج، بل هو بالأحرى القدرة على إنتاج ما هو متأصل في الناس.[١٠] وبذلك أصبح الناس مكوِّنات مشروعة في النمو الاقتصادي. وحينذاك لم يعد من الضروري التمييز بين التنمية الاقتصادية والاجتماعية، مادام لابد من تضمين التنمية ــ باعتبارها مميزة عن النمو ــ في إجمالي الناتج القومي. وكثر ذِكر الأشخاص غير المؤهلين التأهيل الكافي أو غير المرسملين الرسملة الكافية على أنهم عبء على التنمية أو معوِّقون لها. ولهذه الخطوة التطورية الثالثة

* برنار مانديفيل صاحب كتاب "أقصوصة النحل، أو الرذائل الخاصة والمنافع العامة". وهو كتاب ساخر يزعم أن كل فضيلة هي في أعماقها شكل من أشكال الأنانية. كما ذهب إلى أن النقائص التي يدمغها الأخلاقيون كالشراهة والتعجرف والفسق وغيرها هي عوامل بناء الحضارات ومع أنها اعتبرت مذمومة فهي في الواقع أعظم العناصر الديناميكية التي لولاها لاضمحل الإنسان إلى حالة قريبة من الحيوانية. (المترجم)

التي تدمج عامل الأشخاص في حساب النمو الاقتصادي تاريخ يلقي الضوء على دلالات كلمة حاجات.

في منتصف خمسينيات القرن العشرين بدأ الاقتصاديون بتأثير من و. أرثر ليويس في القول بأنه لا ينبغي فهم بعض مكوّنات الخدمات الطبية والتعليمية على أنها استهلاك شخصي لأنها شروط ضرورية للتنمية الاقتصادية.[١١] ولم يكن بالإمكان تفسير الفروق الكبيرة في نتائج سياسات التنمية المشابهة في الدول التي على المستوى نفسه من الدخل النقدي بدون الاهتمام بالاستثمارات التي تتم في البشر. وباتت نوعية التدريب وتوزيعه، والرفاه المادي، والنظام الاجتماعي، والمشاركة تسمى "العامل المتبقي". ولكون التنمية الاقتصادية مستقلة عن كمية رأس المال والعمل المتاحة، فقد بدا أنها تعتمد على تلك المؤهلات الاجتماعية الخاصة بالأشخاص المتعلقة بمطابقتهم لمقتضى حال الاقتصاد. وكيَّف التقدم الاقتصادي بحلول الستينيات مشروطًا بالقدرة على زرع الحاجة إلى "مؤهلات القوة العاملة" في الجماعات السكانية الكبيرة. ونوقش التعليم والصحة العامة والمعلومات العامة وإدارة الأفراد بشكل بارز مثل الكثير جدًّا من قطاعات "تخطيط القوى العاملة". وأيد زعماء الحركات الشعبية الذين روجوا لـــ "تنمية الوعي" من تريڤاندروم في البرازيل الفكرة نفسها في الواقع – إلى أن يغير الأشخاص حاجاتهم ويعترفون بها، يمكنهم الإسهام في نمو القوى الإنتاجية.

لم يستمر ذلك الابتهاج. فخلال السبعينيات خففت ملاحظتان إمبريقيتان مفهوم الرأسمال البشري[١٢] الذي تكون في الستينيات. فمن ناحية، كان هناك افتراض بأن قيمة التعليم او الخدمات الصحية تنعكس بشكل مباشر على مؤهلات القوى العاملة الكثير من مصداقيته. ولم يمكن العثور على دليل على أن الاستثمار في المدارس أو العيادات الطبية يرتبط ارتباطًا سببيًا بظهور أشخاص أكثر إنتاجية. ومن ناحية أخرى، فقدت نظرية العمل الخاصة بالقيمة معناها، حتى بالمعنى الضعيف الذي دخلت به اقتصاديات التيار السائد. وبات من الواضح أنه بغض

النظر عن مؤهلات القوة العاملة المتاحة، لا يمكن جعل القطاع المحدَّث كثيف العمالة بالقدر الكافى لتوفير فرص العمل الكافية لتبرير إعادة توزيع الدخل الضرورية اقتصاديًا التي يوحي بها إنفاق الخدمات الاجتماعية. ولم تستطع أية استراتيجية تنمية معقولة ذات توجه توظيفي خلق العمل مدفوع الأجر الذي يمكنه توظيف معظم ثلث السكان الأكثر حرمانًا في أي من الدول النامية إلا أكثر استثناءً. ونتيجة لذلك نقل المخططون خلال الثمانينيات لحن التنمية إلى المقام الرابع. وتحت المسميات المختلفة، باشروا الاستعمار الاقتصادي للقطاع غير الرسمي. وقد تركوا الأشخاص الذي أصبحوا واعين بحاجاتهم يكافحون لتلبيتها.

وُضِع ضغط جديد على حوافز الأنشطة التي تجعل الناس مشغولين في السوق السوداء، أو في اقتصاد المقايضة، أو يعينون أنفسهم بأنفسهم في "القطاع التقليدي". وعلاوة على ذلك، أصبح عمل الظل أكثر أهمية من الناحية الكمية، ليس في الممارسة فحسب، بل كذلك في السياسة. وأعني بعمل الظل أداء الأنشطة غير مدفوعة الأجر الضرورية في المجتمع كثيف السوق لتحويل السلع المشتراة إلى سلع قابلة للاستهلاك. وأخيرًا أصبحت الأنشطة ذاتية المساعدة، التي كانت تفوح منها رائحة ثاني أفضل خيار في الستينيات، قطاع نمو مفضل لدى المخطِّطين والمنظمين في الثمانينيات. وهذا هو السياق الذى يجب فيه تفسير إحياء خطاب الحاجات.

تحت قناع التعاطف

يمكن تصور التنمية على أنها عملية يجري بها إخراج الأشخاص من مشاعهم الثقافي التقليدي. وفي هذا التحول تُحَلُّ القيود الثقافية، بالرغم من استمرار الثقافة في التأثير على التنمية بطرق سطحية ــ يمكننا فقط ملاحظة أبناء الريف الذين نُقلوا إلى المدن الكبيرة في العالم الثالث. ويمكن تخيل التنمية على أنها هبة

ريح ترفع الأشخاص عن الأرض، بعيدًا عن فضائهم المعهود، وتضعهم فوق منصة اصطناعية، وبناء جديد للمعيشة. ولكي يبقى الأشخاص على هذا الأساس المكشوف والمرفوع يُضطرون لتحقيق مستويات دنيا جديدة من الاستهلاك، على سبيل المثال، في التعليم الرسمي، وتدابير الصحة العامة، والتواتر في استخدام النقل وإيجار المساكن. وعادة ما تكمن العملية الشاملة في لغة الهندسة ـ خلق البنى التحتية، وبناء الأنظمة وتنسيقها، ومراحل النمو المختلفة، والمصاعد الاجتماعية. بل إن التنمية الريفية تُناقش بهذه اللغة الحضرية.

تحت وطأة البُنى الجديدة، لا يمكن للقاعدة الثقافية الخاصة بالفقر أن تبقى على حالها؛ ذلك أنها تتشقق. ويُجبَر الناس على العيش على قشرة هشة يكمن تحتها شيء جديد وغير إنساني تمامًا. وفي الفقر التقليـــدي كان بإمكان الناس الاعتماد على العثور على شبكة نوم ثقافية. وكان هناك باستمرار المستوى الأرضي الذي يمكن الاعتماد عليه، كمتسول أو واضع يده على أرض الدولة. ولم يكن لأحد أن يهبط تحت الأرض وهو مازال على قيد الحياة. وكانت الجحيم حفرة حقيقية يعاني منها الناس بعد الموت، ولكنها لهؤلاء الذين لم يشاركوا الفقراء في تلك الحياة. غير أن هذا لم يعد هذا قائمًا. فالمتسربون المحدثون ليسوا متسولين أو متشردين. لقد أحالتهم الحاجات التي يعزوها إليهم بعض "مروجي الفقر" إلى ضحايا.[١٣] لقد سقطوا من على خط الفقر، وكل عام يمر يقلل فرصهم في الصعود من جديد فوق خط الفقر لتلبية الحاجات التي يعزونها الآن إلى أنفسهم.

ليس الرفاه شبكة نوم ثقافية. إنه وساطة غير مسبوقة للموارد النادرة من خلال الفاعلين الذين لا يحددون ما هي الحاجة ويشهدون على مكان وجودها فحسب، بل يشرفون بشكل وثيق كذلك على علاجها ـ بموافقة المحتاجين أو بدونها. وليس الضمان الاجتماعي هو الاعتماد على دعم المجتمع في حالة الكوارث. بل إنه ضمان اجتماعي خاص بالأشكال النهائية للسيطرة السياسية في مجتمع الحماية من المخاطر المستقبلية فيه تقوَّم على نحو أعلى من الوصول إلى

الإشباع أو البهجة الحاليين. ومن الواضح أن الحاجات، التي تُناقش باعتبارها معايير لاستراتيجيات التنمية، لا علاقة لها بأي من الضرورات أو الرغبات التقليدية، كما أشرت من قبل. ومع ذلك، فإنه في "عقدي التنمية" الثاني والثالث تعلم الناس بالملايين أن يعيشوا فقرهم من ناحية الحاجات المعرّفة إجرائيًّا التي لم تتم تلبيتها.

من المفارقة أن "الحاجات" أصبحت أقوى شعار بالرغم من أن "الحاجة" كلمة لا معنى لها بالنسبة لاقتصاديي التيار السائد. فلا تعترف النظرية الاقتصادية بوجود أشياء مثل الحاجات. بل إنه يمكن لعلم الاقتصاد أن يقول الكثير مما يفيد بشأن الرغبات والأفضليات والمطالب. ولكن "الحاجة" ضرورة أخلاقية أو نفسية أو مادية لا تقبل الحل الوسط أو التعديل ــ أو التحليل (الاقتصادي).

يعلن معظم الاقتصاديين، حتى وقتنا الحاضر، أنهم عاجزون عن تضمين الحاجات في تحليلهم، ويفضلون ترك مناقشة الحاجات للفلاسفة أو الساسة. ومن ناحية أخرى يضع عدد متزايد من الاقتصاديين، المنتقدين لنظرية وتطبيق التنمية التقليدية، في "الحاجات الأساسية" أساس ما بات يُسمى "النظام الاقتصادي الجديد".[١٤] إنهم يجدون في الحاجات الكلمة التي تعني متطلبات الطبيعة البشرية غير القابلة للتفاوض وغير القابلة للقياس بشكل متبادل. وهم يغرسون النظرية الاقتصادية بقوة في المكانة الوجودية لكون المرء إنسانًا. كما يقولون إنه ما لم يتخذ الاقتصاد الحيطة للحاجات الأساسية فلن يكون بالإمكان صياغة الأفضليات والاختيارات والرغبات الاقتصادية على نحو فعال فحسب. فنظامهم العالمي الجديد يقوم على أسس البشرية التي جرت تلبية حاجاتها الأساسية بفضل نوع جديد من الاقتصاد يعترف بوجودها.

ولكن قبل أن يكون بالإمكان دمج الحاجات في أي جدل اقتصادي، لابد من تعريفها وتصنيفها. بالنسبة لهذا المشروع، أصبحت نظرية ابراهام مازلو الخاصة بتدرج الحاجات شديدة الأهمية على نحو متأخر بعض الشيء. والواقع أن الأمان

المادي والعاطفة والتقدير، وأخيرًا حاجات تحقيق الذات، هي أساس أحدث المناقشات باعتبارها المقولات الأساسية. وعلى عكس الرغبات التي تُعتبر منذ هوبز مساوية لبعضها ـ "باعتبارها ما يرغبه الناس فحسب" ـ تُناقش الحاجات باستمرار على أنها تدخل ضمن تدرج له هدف ووضع معياري. ويكون الحديث عنها باستمرار بصفتها واقعًا يدرسه خبراء الحاجات بلا مبالاة. وبلغ الأمر ببعض الاقتصاديين الجدد أن جعلوا تدرج الحاجات هذا حجر الزاوية لأخلاق جديدة. فعلى سبيل المثال اعتقد إيريك فروم أن "المجتمع العاقل" ترتيب

يستجيب لحاجات الإنسان، ليس بالضرورة لما يشعر هو بأنها حاجاته (لأنه حتى أكثر الأهداف مرضًا يمكن الشعور بها بشكل ذاتي على أنها أكثر ما يرغبه الشخص) بل لما هي عليه حاجاته بشكل موضوعي، على النحو الذي يمكن التأكد منه من خلال دراسة الإنسان."[١٥]

حتى الآن أكمل دراسة نقدية لخطاب الحاجات ودلالاته هي تلك التي قامت بها ماريان جرونماير.[١٦] وهي تقول إن الحاجات بالمعنى الحالي طريقة جديدة لصياغة افتراض المجتمع العالمي. وبناءً على مقولتها يصبح من المرجح أن المصداقية العامة للافتراضات الاقتصادية، التي لا تزال مزعزعة، يمكن أن تبقى فقط إذا أعاد علم الاقتصاد الجديد تشكيل نفسه بناءً على افتراض "الحاجات الأساسية" التي يمكن تحديدها. بل إن جرونماير تبين أن الحاجات، المحددة بناءً على المعايير العلمية بشكل واضح، تسمح بإعادة تعريف الطبيعة البشرية طبقًا لراحة ومصالح المحترفين الذين يديرون هذه الحاجات ويخدمونها. والاقتصاد القائم على الرغبات ـ سواء أكانت علاجًا أو تعليمًا أو نقلاً ـ يؤدي الآن حتمًا إلى مستويات من الاستقطاب لا يمكن قبولها اجتماعيًا. وفي المقابل، فإن الاقتصاد القائم على الحاجات ـ بما في ذلك تعريفها بواسطة الخبراء وتلبيتها المدارة بشكل جيد ـ يمكن أن يوفر مشروعية غير مسبوقة لاستخدام هذا العلم لخدمة السيطرة الاجتماعية على الإنسان "المحتاج".

تشغل الحاجات، كمصطلح وفكرة، مكانًا داخل الطوبولوجيا الذهنية الحالية التي لم تكن موجودة ضمن كوكبة المعاني في الحقب السابقة. فخلال عقد التنمية الثاني بدأت فكرة الحاجات تلمع كالنجم المستعر الأعظم في السماء الدلالية. وكما قالت جرونماير فقد عرَّف الآن الإصرار على الحاجات الأساسية الظاهرة البشرية نفسها بأنها قابلة للانقسام ــ إذ يوحي خطاب الحاجات بأن بإمكانك أن تصبح أكثر بشريةً أو أقل بشريةً. فهو أداة معيارية وذات حدين كالعقَّار القوي. ونحن بتعريف بشريتنا المشتركة بواسطة الحاجات المشتركة نختزل الفرد إلى مجرد صورة حاجاته.

من الحاجات إلى المتطلبات

مثلما أعدت فكرة التنوير الخاصة بالتقدم الأرض لما كان من المؤكد تقريبًا أنه سيحدث بأي شكل، فقد أعدت إدارة التغير الاجتماعي باسم التنمية البيئة السياسية لإعادة تعريف الظرف الإنساني من ناحية السيبرنيطيقا ــ باعتبارها نسقًا مفتوحًا يحقق أكبر قدر ممكن من الحفاظ على حصانة الأفراد المؤقتة المختزلة إلى أنساق فرعية. وكما أن الحاجات أصبحت شعارًا مهمًا سمح للمديرين بتقديم مبرر خيِّر لتدمير الثقافات، فإنه يُستعاض الآن عن الحاجات بشعار "المتطلبات الأساسية" الجديد الذي يمكن في ظله تبرير الهدف الجديد، وهو "بقاء الأرض".

في السبعينيات قدم الخبراء أنفسهم على أنهم خدام ساعدوا الفقراء على أن يصبحوا واعين بحاجاتهم الحقيقية، كأنهم الأخ الأكبر الذي يساعدهم في صياغة مطالبهم. وهذا الحلم الخاص بالقلوب الدامية والمصلحين السذج ذوي العيون الزرق يمكن رفضه بسهولة في الوقت الراهن باعتباره كلامًا فارغًا خاصًا بعصر مضى. فلم يعد بالإمكان تعريف "الحاجات" في العالم الذي يتسم بقدر أكبر من الاعتماد المتبادل والتعقيد والتلوث والازدحام وتحديد مقدارها إلا من خلال العمل الجماعي

المكثف والتدقيق بواسطة اختصاصيي الأنظمة. وفي هــذا العالم الجديد يصبح خطاب الحاجات أداة استباقية لاختزال الإنسان إلى وحدات فردية ذات **متطلبات** مُدْخَلات.

عندما يحدث ذلك يتم التعرف بسرعة على الإنسان الاقتصادي باعتباره خرافة عفا عليها الزمن ــ فالأرض لم تعد قادرة على تحمل هذا الترف ــ ويُستعاض عنه بالإنسان المنظم homo systematicus. وتتحول حاجات هذا الاختراع الأخير من الرغبات الاقتصادية إلى متطلبات الأنظمة، وهي التي تحددها الهيمنة المحترفة الحصرية التي لا تتهاون مع أي انحراف مهما كان. ويثبت اعتراف أشخاص عديدين في الوقت الراهن بمتطلباتهم الشاملة بشكل أساسي قوةَ المكانة والبيداجوجيا الاحترافيتين، وضياع الاستقلال الفردي بشكل نهائي. وقد بدأت العملية في الأصل بضياع الأرض المشاع وهي تبدو الآن مكتملة وقد جرى تحويل الناس إلى عناصر مجردة تتسم بالثبات الرياضي. وتم مؤخرًا التوصل إلى أحدث صياغة للمفاهيم الخاصة بهذه العناصر المجردة من خلال إعادة تفسير الإنسان العادي الذي يُنظر إليه حاليًا على أنه جهاز مناعة هش ويعمل بشكل مؤقت فحسب على حافة الانهيار باستمرار. وتعكس أدبيات هذا التطور بدقة الطابع خفي الدلالة لصياغة المفاهيم تلك. وبناءً على هذا الرأي، أصبحت حالة الإنسان ما بعد الحديث هذا وعالمه من التعقيد بحيث يمكن فقط للخبراء الذين على قدر مرتفع من التخصص العمل ككهنوت قادر على فهم وتحديد "الحاجات" في الوقت الراهن.

وهكذا لم تعد الظاهرة البشرية تُعَرَّف بما نحن عليه وما نواجهه وما يمكننا أخذه وما يمكننا أن نحلم به، بل وليس بالخرافة الحديثة القائلة بأنه يمكننا إنتاج أنفسنا من الندرة، بل بقياس ما ينقصنا، وبالتالي نكون في حاجة إليه. ويوحي هذا القياس الذي يحدده تفكير نظرية الأنظمة بمفهوم جديد على نحو جذري للطبيعة والقانون، ويفرض سياسة أكثر اهتمامًا بشرط المتطلبات (الحاجات) المحددة

بطريقة احترافية الخاصة بالبقاء أكثر من اهتمامه بالمطالبات الفردية بالحرية التي يمكن أن تشجع المواجهة.

نحن على عتبة تحول لا يزال غير ملحوظ من الوعي السياسي القائم على التقدم والنمو والتنمية ــ المتأصل في أحلام عصر التنوير ــ إلى ضوابط تضمن "نسقًا مستدامًا" لتلبية الحاجات. لقد ماتت التنمية، هذا صحيح. ولكن الخبراء ذوي النوايا الطيبة الذين يعززون زيادة الحاجات مشغولون حاليًا في إعادة تفسير اكتشافهم من الناحية المفاهيمية، وأثناء ذلك يعيدون تعريف البشرية من جديد. فالمواطن يُعاد تعريفه على أنه cybrog (إنسان بعض عملياته الفسيولوجية تساعدها أو تتحكم فيها أجهزة آلية أو إلكترونية). والفرد الذي أصبح باعتباره فردًا من "شعبٍ" "حالةً" يشكِّل الآن في صورة جهاز مناعي يمكن جعله يعمل بشكل مؤقت إن تم الحفاظ على توازنه بواسطة الإدارة المناسبة.

منذ ثلاثين عامًا كانت "الحاجات" أحد عشرات المفاهيم التي تشكلت منها رؤية كلية عالمية. وهذا المصطلح، شأنه شأن "السكان" أو "التنمية" أو "الفقر" أو "التخطيط"، ينتمي إلى فئة من الكلمات التي اعتبرها كلمات جديدة سرية ــ تلك الكلمات القديمة التي يكون معناها الحالي السائد جديدًا بينما لا يزال لدى الذين يستخدمونها الانطباع الخاص بقول ما كان يُقال من قبل. وداخل خطاب التنمية، أصبحت مفردة "الحاجة" ومفهوم جذابين إلى حد كبير. فقد أصبحت أنسب مصطلح لتسمية العلاقات الأخلاقية بين الأغراب في عالم يُحلَم به يتكون من دول الرفاه. وقد فقد هذا العالم المصداقية في مصفوفة عالم جديد متصوَّر على أنه نسق. وعندما يُستخدم مصطلح الحاجات الآن في هذا السياق الجديد فإنه "يعمل" كتعبير ملطف عن إدارة المواطنين التى أعيد تفسيرها من الناحية المفاهيمية باعتبارها أنساقًا فرعية ضمن السكان.

المراجــــع

1. H. S. Truman, Inaugural Address, January 20, 1949.

2. H. S. Truman, Message to Congress on Point Four, June 24, 1949.

3. J. F. Kennedy, Inaugural Address, January 20, 1961.

4. J. F. Kennedy, Special Message to Congress Requesting Appropriations for the Inter-American Fund for Social Progress and for Reconstruction in Chile, March 14, 1961.

5. Quoted in R. Nixon, 7999: *Victory Without War,* London: Sidgwick, 1988, p. 48.

6. R. S. McNamara, Address to the Board of Governors, World Bank, Nairobi, September 24, 1973.

7. Pope Paul **VI,** [6]On Promoting the Development of Peoples', Encyclical Letter, Rome, March26, 1967, p. 20.

8. Ibid., pp. 18-19.

9. According to the *New Oxford English Dictionary,* the concept 'poverty line[5] seems to have been coined in 1901 by the chocolate-producing Quaker philanthropist and friend of Lloyd George, B. S. Rowntree. The s‚'nonym 'poverty level' has been adopted more recently, in 1976.

physiological or psychological want that motivates behaviour towards its satisfaction, in 1929. It is only then that 'need' can refer to a want or claim to something. A similar shift, albeit much earlier, in German has been noted by J.B. Miiller, 'Bediirfnis', in O. Brunner, W. Conze& R. Koselleck(eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe,* Stuttgart: Klett, 1972, Vol. 1, pp. 440-89. The book by P. Springborg, *The Problem of Human Needs and the Critique of Civilization,* London: Alien and Unwin, 1981, seems to be the only monographic attempt at retracing the perception of the analogues of'need' in Western thought from the Greeks to the present.

Discussions about true or false needs, basic needs, or social versus individual needs usually pay no attention to the commodity-intensity of society. They are therefore irrelevant to the argument advanced above. W. Leiss, *The Limits to Satisfaction: An Essay on the Problem of Needs and Commodities,* Toronto: Toronto University Press, 1976, explored the genesis of needs in the transformation of desire into demand for commodities. A persuasive statement about the descent of man from the kingdom of preference into the bondage of needs was made by D. Baybrooke, 'Let Needs Diminish That Preferences May Prosper', in N. Resher (ed.), *Studies in Moral Philosophy,* Oxford: Blackwell, 1968.

In a similar vein, I have published a number of essays, in particular *Towards A History of Needs,* New York: Pantheon, 1978.

The sudden resuscitation of discussion of needs in the 1960s was a reaction against the value-neutral approach of orthodox social science. It was first initiated by C. W. Mills and G. Myrdal in political economy, and taken up by A. Maslow and E. Fromm from the point of view of psychological anthropology. All four authors give central importance to the position of the young Marx, a heritage which has been thoroughly analysed by A. Heller, *The Theory of Needs in Marx,* London: Allison and Busby, 1976. Due to that tradition, maybe, the term 'basic needs' can be made to sound like a humanist invention when it is used within the development discourse. P. *Streeten, Development Perspectives,* London: Macmillan, 1981, and J. Galtung, 'The Basic Needs Approach', in K. Lederer et al. (eds.). *Human Needs: . A Contribution to the Current Debate,* Konigstein: Athenaeum, 1980, pp. 55-128, were authoritative voices, and B. Wisner, *Power and Need in Africa,* London: Earthscan, 1988, shows the deep ambivalence of'strategies' carried out under that slogan. However, it seems impossible to speak about 'basic needs' without implying the commodity-orientation of human nature. This has been forcefully argued by

M, *Gronemeyer, Die Macht der Bedurfnisse,* Reinbek: Rowohlt, 1988. M. Ignatieff, *The Needs of Strangers,* London: Chatto, 1984, has brilliantly pointed out how need is a term to designate moral relations between people who are strangers.

To understand how needs are being recast today as requirements to fit into the mental
construct of systems thinking, insights can be gained from J. D. Bolter, *Turing's Man: Western*
Culture in the Computer Age, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984, and M.
Berman, *Coming To Our Senses: Body and Spirit in the Hidden History of the West,* New York:
Simon & Schuster, 1989. Equally, W. R. Arney & B. *Bergen, Medicine and the Management of*
Living, Chicago: University of Chicago Press, 1984, and D. Haraway, 'The Biopolitics of
Post-modern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse', in *Differences,*
1(1989), pp. 3-43, provide instruments which can be used for analyzing the medicalization of
the planet.; : '

The subtle and asymmetrical power relationship implicit in the concept of needs was clearly perceived by S. de Beauvoir in *The*

Second Sex, New York: Bantam Books, 1952: 'In the relation of master to slave the master does not make a point of the need that he has for the other; he has in his grasp the power of satisfying the need through his own action. Whereas the slave, in his dependent condition, his hopes and his fears, is quite conscious of the need he has for the master. Even if the need were, at the bottom, equally urgent for both, it always works in the favour of the oppressor and against the oppressed.'

عالم واحد

فولفجانج ساكس

عالم واحد

ڤولفجانج ساكس

في الوقت الراهن، هناك حوالي ٥١٠٠ لغة يتحدث بها الناس في أنحاء المعمورة. وما يقل بعض الشيء عن ٩٩ بالمائة منها لغات محلية آسيوية وإفريقية ومن منطقة المحيط الهادي والأمريكتين، أما الواحد بالمائة الباقي فموطنه أوروبا. ففي نيجيريا على سبيل المثال، تم إحصاء أكثر من ٤٠٠ لغة، وفي الهند ١٦٨٢ لغة، بل إن أمريكا الوسطى، رغم صغر حجمها الشديد من الناحية الجغرافية، تتباهى بأن بها ٢٦٠ لغة.[١] ويتعلق عدد كبير من تلك اللغات بأماكن نائية. فهي تختفي في أودية الجبال المعزولة، والجزر البعيدة، والصحارى التي لا يمكن الوصول إليها. ويحكم غيرها قارات بكاملها ويربط شعوبًا مختلفة لتكوّن عالمًا كبيرًا. وإذا ما أخذنا العوالم اللغوية المتعددة معًا، كبيرها وصغيرها، فإنها تغطي المعمورة كاللحاف المرقع. ومع ذلك توحي مؤشرات كثيرة بأنه خلال جيل أو جيلين لن يزيد ما سيبقى من تلك اللغات عن مائة.

تنقرض اللغات بسرعة مثل الأنواع. ومع أنه في حالة الأنواع تختفي النباتات والحيوانات من التاريخ الطبيعي ولا تُرى مرة أخرى، فإنه بموت اللغات تختفي ثقافات بكاملها من تاريخ الحضارة، ولا تُعاش مرة أخرى أبدًا. ذلك أن كل لغة تحتوي على طريقتها في فهم الإنسان والطبيعة، والشعور بالفرح والحزن، وإيجاد معنى في تدفق الأحداث. فالدعاء أو الحب، والحلم أو التفكير، يثير كل منها أشياء مختلفة عندما يتم باللغة الفارسية، أو الألمانية، أو الزابوتيكية. وكما أن بعض النباتات والحيوانات مسئولة عن الحفاظ على أنساق إيكولوجية كبيرة، فغالبًا ما تحمل اللغات الثقافات الرقيقة عبر الزمن. وكما أنه باختفاء الأنواع تنهار الأنساق الإيكولوجية، فما إن تنقرض اللغات حتى تتداعى الثقافات.

بالإضافة إلى اللغات، تبخرت تصورات كاملة لما يعنيه أن نكون بشرًا خلال عقود التنمية منذ عام ١٩٥٠. ومع ذلك فإن موت اللغات ليس سوى أوضح إشارات التبخر الذي يحدث في العالم أجمع للثقافات. وقد أثارت أجهزة الراديو الترانزستور و"دالاس"*، والمستشارون الزراعيون والممرضات، ونظام الساعة، وقوانين السوق تحولاً غير مسبوق. وعلى أي الأحوال، فليس من المصادفة أن أوروبا، موطن معرفة القراءة والكتابة وكذلك الدولة القومية، بها ١ بالمائة فقط مما تبقى من اللغات. ومهما كانت الطريقة التي ننظر بها إلى ذلك، فإن تجانس العالم على أشده. وتنتشر الثقافة الأحادية الكونية مثل بقعة الزيت على امتداد الكوكب بكامله.

مر أربعون عامًا من "التنمية" التي تشكلت على نموذج "عالم واحد". والنتيجة، إذا كانت المظاهر لا تخدع، هي رؤية الرعب الماثلة ــ الإنسان الحديث بمفرده تمامًا للأبد في الكون. وأفكار مثل "المجتمع العالمي" أو "السوق العالمية الموحدة" أو حتى "المسئولية الكونية" حفزت العقول النبيلة فيما مضى، وها هي يجري تبادلها من جديد في الوقت الحالي، وإن كان ذلك بنبرة تتسم بقدر من استثارة العطف أكبر بكثير مما كان عليه الحال قبل بضع سنوات. ولكن براءتها تلوثت في عصر التبخر الثقافي.

بشـــرية واحـــدة

هناك لوحة نحاسية في فندق فيرمونت بميدان الاتحاد في سان فرانسيسكو، لتذكير الزوار المارين بأنه هناك، في الرابع من مايو عام ١٩٤٥، جرى التوقيع بالأحرف الأولى على الأمل العالمي. ففي القاعة رقم ٢١٠ اتفق مندوبو ٤٦ بلدًا على نص ميثاق الأمم المتحدة. وهُزمت ألمانيا هتلر وكان الوقت ينفد بالنسبة

* مسلسل أمريكي شهير عرضته كل تليفزيونات العالم تقريبًا ويقال إنه حظي بأكبر قدر من المشاهدة في فترة الثمانينيات من القرن العشرين. (المترجم)

لليابان. ونظم الميثاق تلك المبادئ التي كان المقصود بها دخول حقبة جديدة من السلْم. فلا حروب ولا أنانية قومية. وما يهم هو التفاهم الدولي ووحدة البشرية! وبعد الصراعات المدمرة، كان الميثاق يمثل احتمال السلْم العالمي، حيث يردد تعهد عصبة الأمم في عام ١٩١٩، إلا أنه يشير إلى ما هو أبعد بكثير من مجرد نظام للأمن.

الواقع أن الميثاق جعل مفهوم السلْم ليس مجرد تنظيم الصراعات الذي لا يتسم بالعنف، بل كان نتيجةً لقفزة عالمية إلى الأمام. فالعنف يظهر عندما يُحال دون التقدم. وكانت تلك هي النتيجة التي استخلصتها القوى المنتصرة من تجربة الكساد الاقتصادي السابقة والنزعة الشمولية التي تبعته. ونتيجة لذلك، أعلنت الأمم المتحدة في ديباجة الميثاق العزم على "تعزيز التقدم الاجتماعي ومستويات حياة أفضل في قدر أكبر من الحرية ... وتوظيف الآلة الدولية لتعزيز التقدم الاجتماعي والاقتصادي لكل الشعوب".[٢] ولم يكن المندوبون في القاعة رقم ٢١٠ مفتقرين إلى الشجاعة في رؤيتهم. فقد كانوا يرون أن النمساويين والأستراليين والزولو، وكذلك الزابوتيك، يشتركون في الطموح نفسه إلى " التقدم الاجتماعي ومستويات حياة أفضل بقدر أكبر من الحرية". وكان يُنظر إلى تواريخ العالم على أنها تتجمع في تاريخ واحد، متخذة اتجاهًا واحدًا، وكان يُنظر إلى الأمم المتحدة على أنها المحرك الذي يدفع بالبلدان الأقل تقدمًا إلى الأمام. وارتبط مشروع إزالة العنف والحرب من على وجه الأرض على نحو واضح برؤية البشرية وهي تسير إلى الأمام وإلى أعلى على طريق التقدم. وكانت البشرية والتقدم والسلْم حجر الزاوية المفاهيمي بالنسبة لإقامة بناء منظمات الأمم المتحدة الآخذ في الاتساع. وفكرة أن كلاً من البشرية والسلْم يحققان نفسيهما من خلال التقدم/التنمية هي التوقع المدمج في بنائهما. وتتوقف مهمة الأمم المتحدة على الإيمان بالتقدم.

يستعين ميثاق الأمم المتحدة بالأفكار التي تشكلت أثناء عصر التنوير الأوروبي. ففي زمن ڤولتير كانت قوة المسيحية الشاملة الموحِّدة قد تضاءلت لتفسح

الطريق لـــ "الإنسانية" باعتبارها المفهوم الجمعي السائد. ومنذ قضاء بولس الرسول على الفروق الدنيوية في مواجهة عطية الرب الخاصة بالخلاص، أصبح من الممكن التفكير في البشر جميعًا على أنهم يقفون على مستوى واحد. وأضفى عصر التنوير السمة العلمانية على هذا التراث وحوّله إلى مبدأ إنساني. فلا الطبقة أو الجنس، ولا الدين أو العِرق، تكون له الأهمية قبل الطبيعة البشرية، ذلك أنها جميعًا لا تهم أمام الرب. وهكذا أعيد تشكيل بنوة الرب باعتبارها عالمية الكرامة الإنسانية. ومنذ ذلك الحين صارت "الإنسانية" القاسم المشترك الذي يوحد الشعوب كافةً، جاعلاً الاختلافات في لون البشرة والمعتقدات والعادات الاجتماعية أقل أهمية.

ولكن "البشرية" في نظر عصر التنوير لم تكن مجرد مفهوم إمبريقي يعني سكان المعمورة، بل أُدمِج فيه سهم الزمن*. والواقع أن "البشرية" كانت شيئًا لم يأتِ بعد، ومهمة يجب تحقيقها بينما يتحرك الإنسان على طريق التقدم، حيث يتخلص تباعًا من قيود السلطة والخرافة لكي تكون الغلبة للاستقلال والعقل. ومن منظور عصر التنوير، لم تكن الجذور الاجتماعية أو التعهدات الدينية تهم كثيرًا. وكانت النية اليوتوبية تستهدف عالمًا من الأفراد الذين يتبعون صوت العقل فحسب. وبهذا المعنى فإن يوتوبيا البشرية يسكنها رجال منزوعون من قصص الماضي الخاصة بهم، ومنفصلون عن روابط مجتمعاتهم، ومتحدون بدلاً من ذلك تحت حكم العلم والسوق والدولة. وقد رأي هيوم وكذلك كانط الإنسانية على أنها شيء يمكن بلوغه بنشر القيم العالمية للحضارة وجذب أناس أكثر مما سبق إلى مسار التقدم. وكان لابد أن تكون البشرية نتيجة التحول إلى الحداثة. ولا يمكن فصل فكرة عصر التنوير الخاصة بالوحدة عن افتراض أن التاريخ يتحرك في اتجاه حكم العقل

* سهم الزمن مصطلح سكه عام 1927 الفلكي البريطاني آرثر إدنجتون لتمييز اتجاه الزمن على خريطة رباعية الأبعاد للعالم. ووفقا لما قاله إدنجتون فإن اتجاه الزمن يمكن تحديده عن طريق دراسة تنظيمات وتجمعات الذرات و الجزيئات و الأجسام. (المترجم)

العالمي. وكانت هذه واحدة من تلك الأفكار المطابقة لتلك الفترة التي كانت حبلى بمستقبل لا حدود له.

ومع ذلك فإن ظهور الإنسانية لم يلغِ صورة الآخر في الفكر الأوروبي. فكما كان لدى المسيحيين وثنيوهم، كان لدى فلاسفة عصر التنوير همجيوهم. وكان الشكلان يجسدان نقيض ما كان المجتمعان يعتقدان أنه الصورة الذاتية لكل منهما. فكان الوثنيون هم هؤلاء الذين خارج مملكة الرب، بينما كان الهمجيون يعيشون خارج مملكة الحضارة. إلا أنه كان هناك فرق مهم. فبينما كان العالم المسيحي يرى أن الوثنيين يسكنون مناطق بعيدة، كان عصر التنوير يرى أن الهمجيين يسكنون مرحلة طفولية من التاريخ. ولم تكن أوروبا عصر التنوير تشعر بأنها منفصلة عن الآخر مكانيًا، بل تأريخيًا. والواقع أن وجود الشعوب الغريبة مثل الإيروكوا والأشانتي والبنغاليون(*) على حدود الحضارة (الأوروبية) كان يتناقض مع فكرة البشرية الواحدة نفسها. غير أن التناقض حُلَّ بتفسير تعددية الثقافات في المكان في هيئة تتابع المراحل في الزمان. ولذلك تم تعريف "الهمجي" بأنه الشخص الذي سوف يشب عن الطوق ويدخل مرحلة الحضارة. ومع أن "الهمجي" كان يعيش حينذاك، فقد مُنِح مكانة الطفل في سيرة البشرية، وهو الطفل الذي لم ينضج بعد، وكان بحاجة إلى الإرشاد بواسطة أب قوي.

في ديباجة إعلان الأمم المتحدة، كان هناك ربط وثيق بين السعي من أجل السلّم والأمل في تقدم الشعوب في أنحاء المعمورة. وقرب نهاية القرن الثامن عشر تراجعت الفكرة التقليدية القائلة بأن السلّم سيكون ثمرة العدل. فقد أفسحت المجال لتوقع أن السلّم سوف يكون نتيجة اتحاد البشرية في ظل منجزات الحضارة. وسوف يتغلب العقل والحرية على التحيز وضيق الأفق، وسوف يشرق عصر التناغم. ولم يكن السلّم والتقدم والإنسانية بالنسبة لعصر التنوير شيئًا يقل عن

(*) الإيروكوا من قبائل الهنود الحمر في أمريكا، والأشانتي قبائل إفريقية في جنوب غانا، والبنغاليون سكان إقليم البنغال في الهند. (المترجم)

الأوجه المختلفة للمستقبل الأخروي الآتي. ويحرك الاعتقاد بإمكانية تحسين البشرية العمل السياسي منذ ڤولتير حتى وقتنا هذا.

لا يكون للفلسفة التي وراء إعلان الأمم المتحدة معنى كبير بدون رؤية التاريخ على أنه الطريق الملكي للتقدم الذي تتجمع عليه الشعوب كافةً. ويكشف تصور تحقيق "عالم واحد" بتحفيز التقدم في كل مكان عن تحيز ثوري. فهو يدعو حتمًا إلى استيعاب الاختلافات التي في العالم داخل النزعة العالمية اللاتاريخية واللامحلية ذات الأصل الأوروبي. وتتحقق وحدة العالم من خلال التغريب, وبحلول منتصف القرن العشرين حل مصطلح "المتخلفين" underdeveloped محل "الهمجيين" savages. وحل الأداء الاقتصادي محل العقل باعتباره مقياسًا للإنسان. ومع ذلك يظل ترتيب المفاهيم كما هو ــ لابد من تحقيق المجتمع العالمي من خلال تحسين المتخلفين. ويؤدي ربط الأمل في السّلم بهذا الجهد شديد الأهمية على نحو لا انفصام له إلى معضلة مأساوية ــ فالسعي لتحقيق السّلم يوحي بانعدام التنوع، بينما يوحي السعي إلى التنوع باندلاع العنف. ومن غير المرجح حل المعضلة بدون فصل السّلم عن التقدم وفصل التقدم عن السّلم.

ســـــوق واحــــدة

يكاد هذا يبدو غريبًا في الوقت الراهن، ولكن الآباء المؤسسين للأمم المتحدة، وكذلك مهندسو سياسة التنمية الدولية، كانت تلهمهم رؤية أن عولمة علاقات السوق سوف تضمن السّلم في العالم. وتمضي المقولة فتشير إلى أن الرخاء ينبع من التبادل، ويخلق التبادل المصالح المشتركة، وتحول المصالح المشتركة دون العدوان. وبدلاً من القوة النارية، سوف تكون القوة الإنتاجية حاسمة في التنافس بين الدول. وكانوا يظنون أن وحدة العالم يمكن أن تقوم على شبكة

واسعة المدي وشديدة الترابط من العلاقات الاقتصادية. وحيثما يجري تداول السلع سوف تسكت الأسلحة.

بسذاجة لا يمكن تمييزها عن الخداع، قام أنبياء التنمية بتحسين اليوتوبيا التي جرى تصورها منذ القرن الثامن عشر، وكأن الزمن توقف ولم تظهر أي من الرأسمالية أو الإمبريالية قط على الساحة. وبعد مونتسكيو، اكتشف عصر التنوير التجارة كوسيلة لتهذيب السلوك الخشن. وبناءً على ذلك، تنشر التجارة الحساب العقلاني والمصلحة الذاتية الباردة، وعلى وجه التحديد تلك الاتجاهات التي تجعل حب الحرب أو نزوات الطغاة تبدو مدمرة للذات. وتخلق التجارة التبعية وتقوم التبعية بالترويض. وهذا هو المنطق الذي يسود منذ مونتسكيو مرورًا بالأمم المتحدة حتى الدمج الحالي لأوروبا الشرقية واتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية منذ انهيار الاشتراكية البيروقراطية هناك في أعقاب اضطرابات ١٩٨٩. والواقع أنه كما تشير الجماعة الأوروبية والسلام الأمريكي بعد الحرب العالمية الثانية، فقد حلت الهيمنة الاقتصادية إلى حد كبير محل الهيمنة العسكرية. وأفسح غزو البلاد بواسطة الدول المحاربة الطريق لغزو الأسواق الأجنبية بواسطة الصناعات الساعية وراء الربح. وجرى تصور النظام الكوني، بعد الحرب العالمية الثانية، من ناحية السوق العالمية الموحدة.

إحدى مميزات السوق العالمية التي تحظى بأكبر قدر من الثناء هي الاعتماد المتبادل المتزايد. فمن المفترض أن شبكة المصالح التي تُخلَق تربط الدول ببعضها، في السراء والضراء. ومن هذا المنظور، حض تقرير بيرسون الدول الصناعية في عام ١٩٦٩ بقوله:

هناك كذلك جاذبية المصلحة الذاتية المستنيرة والبناءة. ... إن أكمل استفادة ممكنة من موارد العالم كافةً، بشريةً كانت أم مادية، ويمكن تحقيقها فقط من خلال التعاون الدولي، لا تساعد فقط تلك البلدان الضعيفة اقتصاديًا في الوقت الراهن، بل كذلك تلك البلدان القوية والغنية.[٢]

بعد عشر سنوات، تكرر تأكيد الثقة في القوة الموحّدة للمصلحة المشتركة في تقرير برانت(*)

من يرغب في شريحة أكبر من كعكة الاقتصاد الدولي لا يمكن أن يكون جادًا في رغبته في أن تصبح شريحة أصغر. ولا يمكن للبلدان النامية أن تتجاهل الصحة الاقتصادية للبلدان الصناعية.(٤)

ولكن أيديولوجيا المصالح المشتركة لا يمكن أن تخفي مغالطتها الكبرى طويلاً ــ ذلك أن عمل هذه المصالح المشتركة يتم طبقًا لشروط غير متكافئة. فمبدأ الاقتصاديين الخاص بالميزة التنافسية هو أن الرفاه العام سوف يزيد إذا تخصصت كل دولة في عمل أشياء جعلتها الطبيعة والتاريخ الأكثر كفاءة فيها ــ على سبيل المثال، السكر الخام من كوستاريكا مقابل الصناعات الدوائية من هولندا. ولكن العيب في هذا التفكير هو أنه على المدى الطويل سوف يزداد البلد الذي يبيع المنتجات الأكثر تعقيدًا قوة على قوته، لأنه سيتمكن من إدماج الآثار الجانبية للإنتاج المتطور. فالصناعات الدوائية تشجع على إجراء الأبحاث واستضافة التكنولوجيات، بينما لا يحدث ذلك في حالة قصب السكر! وينتهي الحال بالمصلحة المشتركة المزعومة في التجارة الحرة إلى تقوية أحد الطرفين بشكل تراكمي وإضعاف الطرف الآخر على نحو متزايد. وعندما يتوصل البلد الأغنى إلى تجديدات في التكنولوجيا الفائقة فإنها تجعل منتجات البلد الأضعف غير مواكبة للعصر، كما هو الحال مع السكر الطبيعي الذي تحل محله بدائل مهندسة حيويًا. وحينئذ تتضاءل المصلحة المشتركة إلى حد أنه لا تكون هناك حاجة إلى البلد الأضعف.

ومع ذلك فإنه بالإضافة إلى ميوله المدمجة إلى التفرقة والتفاوت، يدفع هوس السوق باعتبارها وسيلة توحيد العالم أجمع كل البلدان بسرعة نحو وضع صعب.

---

* فيلي برانت مستشار ألمانيا الغربية في الفترة من ١٩٦٩ إلى ١٩٧٤. وقد حصل في عام ١٩٧١ على جائزة نوبل للسلام لجهود من أجل تحسين العلاقات بين الدول الشيوعية والدول غير الشيوعية. (المترجم)

فما إن أُشهرت السوق العالمية كسلاح ضد الاستبداد حتى تحولت هي نفسها إلى دكتاتور نظري ترتعد في ظل هيمنته كل من البلدان الغنية والفقيرة. فقد استولى الخوف من السقوط وراء المنافسة الدولية على الحكومات في الشمال والجنوب، وفي الشرق والغرب. إذ أصبح عدم التقهقر في الحلبة الاقتصادية هوسًا سيطر على السياسة حتى المستوى المحلي. وتدفع هذه الضرورة السائدة البلدان النامية أكثر نحو الاستغلال الذاتي، من أجل زيادة الصادرات، وتدفع البلدان الصناعية أكثر نحو جنون الإنتاج المتسارع المبدِّد والمدمِّر، من أجل حماية أسواقها.

ما يُطغى عليه في هذا الاضطراب هو الفضاء الخاص بسياسة تقرير المصير. ويحبط الواجب المطلق لمنافسة السوق العالمية مرارًا محاولات تنظيم المجتمعات بطريقة إبداعية وعلى نحو مختلف. وتعني التعبئة من أجل المنافسة إدماج البلد في التيار السائد؛ ويصبح التنوع عقبة لابد من إزالتها. ولا يمكن لبعض البلدان مجاراة غيرها بدون مزيد من التضحية بأراضيها من أجل الصادرات الزراعية، ولا تستطيع بلدان أخرى تحمل نفقات الانسحاب من سباق التكنولوجيا الفائقة. ولم يتبق بلد في الوقت الراهن يبدو قادرًا على التحكم في مصيره. وفي هذا الصدد فإن الفروق بين البلدان نسبية فحسب؛ فالولايات المتحدة تتمتع بمجال أوسع في الهند، ولكنها هي نفسها تشعر بأنها تحت ضغط كثيف من الياباني. والأمر سواء بالنسبة لكل من الفائزين والخاسرين، إذ أصبحت قيود السوق العالمية كابوسًا.

كوكب واحـــــد

منذ أواخر ستينيات القرن العشرين شقت صورة أخرى لـ"العالم الواحد" طريقها إلى الوعي المعاصر ـ إنها صورة الكرة الأرضية بمحدوديتها المادية. فنحن نشترك في "الإنسانية"، وتربطنا "السوق العالمية"، غير أنه مقدَّر لنا مصير

واحد لأننا سكان كوكب واحد. وهذه هي الرسالة التي نقلتها أولى صور "العالم الواحد" التي التقطت من الفضاء وظهرت على نحو لا يقاوَم باعتبارها أيقونة العصر. وتبين الصورة الكوكب معلقًا في اتساع الكون وتطبع في ذهن الجميع حقيقة أن الأرض جسم واحد. وعلى خلفية اللانهاية تقدم الأرض نفسها كمسكن، وكمكان محدود. ويصيب الناظر إليه على الفور تقريبًا إحساس بأنه فوقها وداخلها. إن وحدة العالم موثقة الآن. ويمكن رؤيتها في كل مكان. فهي تقفز إليك من فوق أغلفة الكتب، ومن على القمصان والإعلانات. وفي عصر التليفزيون تصبح الصور الفوتوغرافية شهودنا. ولأول مرة في التاريخ يتم الكشف عن الكوكب في عزلته. ومن الآن فصاعدا، تعني "عالم واحد" الوحدة المادية؛ فهي تعني "أرض واحدة". ولم تعد وحدة البشرية خيالاً يعود إلى عصر التنوير بل حقيقة فيزيقية حيوية.

ومع ذلك فإن هذا الترابط المادي يبرز على خلفية من الأخطار المنتشرة. فمن التصحر الزاحف، إلى الكارثة المناخية الوشيكة، تتعدد أجراس الإنذار. ويتعرض الغلاف الحيوي لهجوم ويهدد بالانهيار. والأعمال المحلية، مثل قيادة السيارات أو إزالة أشجار الغابة، تزيد على تعددها من الاختلال العالمي. إنها تحيل الدورات المفيدة إلى دورات مفرغة تدمر عوِل الطبيعة. وفي مواجهة المحن التي لا يمكن حسابها، تطالب الأصوات المعنية بالتماسك السياسي العالمي الذي قد يجاري الترابط الفيزيقي الحيوي. "الأرض واحدة ولكن العالم ليس واحدًا. فنحن جميعًا نعتمد على غلاف حيوي واحد في الإبقاء على حياتنا." وبعد ترديد هذه اللازمة، يوضح تقرير برونتلاند المعنى الجديد المشئوم للوحدة:

يتزايد في الوقت الراهن مجال تدخلاتنا في الطبيعة وتتجاوز الآثار المادية لقراراتنا الحدودَ القومية. كما أن زيادة التعامل الاقتصادي بين الدول يضخم النتائج الأكثر اتساعًا للقرارات القومية. ويربطنا علم الاقتصاد والإيكولوجيا بشبكات تزداد

ضيقًا. وتواجه في الوقت الراهن مناطقُ كثيرةُ مخاطرَ أضرارٍ غير قابلة للإصلاح تلحق بالبيئة وتهدد أساس التقدم البشري.(٥)

يتعامل تقرير برونتلاند، وهو وثيقة رائدة حول سياسة التنمية في أواخر الثمانينيات، مع الوحدة على أنها أمر مسلَّم به، ولكنها تلك الوحدة التي هي الآن نتيجة للتهديد.

لقد قطعت الأمور شوطًا طويلاً منذ إعلان ميثاق الأمم المتحدة ــ من الأمل الأخلاقي لبشرية يوحدها المنطق والتقدم إلى التصور الاقتصادي للبلدان التي تنسج نفسها معًا من خلال العلاقات التجارية، وأخيرًا إلى الوحدة في التدمير الذاتي العالمي. وما كان متصورًا على أنه جهد تاريخي ــ لإنجاز وحدة البشرية ــ يكشف عن نفسه الآن باعتباره مصيرًا ينطوي على التهديد. وبدلاً من النداءات المفعمة بالأمل، توفر التحذيرات الكئيبة النغمة المصاحبة. ويضع شعار "عالم واحد أو لا عالم" يده على هذه التجربة. وتشبه البشرية عند رؤيتها في ضوء ذلك مجموعة من الأفراد الذين جمعت بينهم المصادفة، وكل منهم يعتمد على الآخرين في بقائه على قيد الحياة. فلا يمكن لأي منهم أن يهز القارب دون أن يجعلنا جميعًا نتحد ــ في تدميرنا الجماعي. ويبدو أن الصيغة القديمة، أي العيش على الأرض، قد اتخذت معنى جديدًا. فلم يعد هناك جوابو آفاق يتوقون إلى المملكة الخالدة، بل هناك فقط مسافرون يتعلقون بخوف بسفينتهم وهي تتفسخ. ولم يعد الحديث عن الوحدة يقدم وعودًا، بل صارت له بدلاً من ذلك دلالة مخيفة. وكما أنذرت القنبلة الذرية، فقد باتت الوحدة في عصرنا هذا شيئًا يمكن أن يكتمل في نهاية الأمر عند وقوع كارثة.

وسط الصافرات المدوية لعمليات الإنقاذ التي تجري باسم بعض أخلاق قوارب النجاة، سوف يرتفع الضغط على الشعوب والبلدان كي تنصاع لنظام الطوارئ. وما إن تُطرح الاستراتيجيات العالمية لمنع السفينة من الانقلاب حتى تبدو أمور مثل الاقتصاد السياسي أو التنوع الثقافي على أنه ترف من الماضي.

وفي مواجهة ضرورة "ضمان بقاء الكوكب" التي لها الغلبة، من السهل أن يصبح الاستقلال قيمة معادية للمجتمع، ويتحول التنوع إلى عقبة في سبيل العمل الجماعي. هل يمكن أن يتخيل أحد دافعًا أقوى من دافع إنقاذ الكوكب لإجبار العالم على الاتحاد؟ ويشكل الاستعمار الإيكولوجي خطرًا جديدًا على نسيج الثقافات على الكرة الأرضية.

من المعقول إلى حد كبير أنه في مواجهة الضغط المتزايد على الأرض والماء والغابات والغلاف الجوي، سوف تُفهم الإجراءات الكونية على أنها تقلص مقدار السحب من الطبيعة وكذلك مُخْرَج النفايات في أنحاء العالم. والأقمار الصناعية مستعدة بالفعل لرصد استهلاك الموارد على الكوكب، ويجري تصميم برامج الكمبيوتر لمحاكاة ماذا حينذاك، ويجري إعداد جيل جديد من الخبراء لمسح ومزامنة إشارات المجتمع العديدة. وليس المهندس، الذي يبني الكباري أو شبكات الكهرباء، هو بطل هذه الحقبة الجديدة، مثلما كان في أيام التنمية الخوالي، بل البطل هو محلل الأنظمة.

أصبح لدى وكالة الفضاء والطيران الأمريكية (ناسا) بالفعل أفكارها بشأن "أرض واحدة":

هدف علم نظام الأرض هو التوصل إلى الفهم العلمي لنظام الأرض بالكامل على المستوى الكوني من خلال وصف كيفية تطور الأجزاء المكونة لها وتفاعلاتها، وكيفية عملها، والطريقة التي يُتوقع أن تستمر بها في التطور على كل مقاييس الزمن. والتحدي هو ... خلق القدرة على توقع تلك التغيرات التي سوف تحدث في العقد المقبل من القرن بشكل طبيعي وردًا على النشاط البشري.[٦]

يُفهم تكامل الأرض طبقًا لهذا النموذج في فئات الأنظمة، ووحدتها على أنها تفاعل الأجزاء المكونة لها، والمهمة التاريخية على أنها الحفاظ على العمليات الحيوية من التقويض على نحو لا يمكن معه إحياؤها من جديد. ولم يعد ما يربط

شعوب العالم معًا هو حكم الحضارة أو تفاعل العرض والطلب، بل هو الاعتماد المشترك على الأنظمة الفيزيقية الحيوية الداعمة للحياة. ويضع مجاز الأرض سفينة الفضاء يده برفق على جوهر هذا التفكير. ونتيجة لذلك لم يعد السعي لتحقيق الوحدة من خلال نشر التقدم أو تشجيع الإنتاجية، بل من خلال ضمان متطلبات النظام الضرورية.

ولكن جهود منع تآكل التربة، أو الحد من الانبعاثات، أو تنظيم استهلاك المياه، أو انقاذ التنوع الحيوي، رغم أنها تتم بأفضل النوايا، سوف تُخْضِع أنشطة البشر اليومية لنوع جديد من التمحيص والتدقيق. ولم يعد جمع الحطب أو فتح علب الرذاذ (السبراي) نشاطين بريئين، وأصبحت كيفية تدفئة بيتك وتسخين الطعام الذي تأكله أمرًا ذا صلة كونية. ومن هذا المنظور يُفهم العالم على أنه فضاء متجانس واحد، وهو هذه المرة لا يشكله العقل أو تقلبات الأسعار، بل الدورات الكلية الجيوفيزيولوجية.

ومع ذلك فمن غير المرجح أن تختلف النتائج عن الآثار الملحوظة بالفعل في أعقاب صعود العقل والسوق إلى الهيمنة الدولية ـــ أي التبخر البطيء للعادات والثقافات. والتغيرات الحالية في لغة التنمية من "الناس" إلى "السكان"، ومن "الحاجات" إلى "المتطلبات"، ومن "الرفاه" إلى "البقاء" تشير إلى الإهمال المتزايد للثقافات لمصلحة الوجود فحسب. وكل ما نجا من ظهور الثورة الصناعية هو الآن معرَّض لخطر سحبه إلى دوامة سقوطه.

ولكن التعرف على شِراك الإدارة الإيكولوجية الكونية لا يحل المعضلة التي سوف تبقى معنا في العقود المقبلة. وكلا الخيارين ـــ التفكير في فئات العالم الواحد وكذلك عدم التفكير في تلك الفئات ـــ على القدر نفسه من التدمير الذاتي. من ناحية، ففي عصرنا هذا الذي يتسم بالتبخر الثقافي بات من الهرطقة التفكير في الكرة الأرضية على أنها عالم موحد على قدر كبير من التكامل. ومن ناحية أخرى فإن رؤية الكرة الأرضية على أنها مجموعة من العوالم المختلفة المرتبطة ببعضها

ارتباطًا فضفاضًا لا يمكنه الاستغناء عن فكرة العالمية في مواجهة العنف الكامن ودمار الطبيعة. ومن غير المستغرب أن تسود الدعوات إلى الوعي العالمي. فبما أن الأحداث المحلية يمكن أن تؤثر على ظروف الحياة في أماكن بعيدة، فإن هذه الدعوات تهدف إلى التوفيق بين مجال مسئوليتنا ومجال تأثيراتنا. ومع ذلك تكمن هنا معضلة، وهي أن تشجيع المسئولية العالمية يميل إلى طرد الشيطان بواسطة إبليس ــ إذ يتم استدعاء النزعة العالمية من أجل الخلاص من المحنة الحالية، بينما كانت النزعة العالمية على وجه التحديد الخطيئة الأصلية التي تسببت في حدوث المحنة.

الفضـــاء مقابل المكـــان

على مدى قرون كانت النزعة العالمية في حرب مع التنوع. وقد سيطر العلم والدولة والسوق على هذه الحملة، بينما كانت مجموعة لا حصر لها من المجتمعات المحلية بلغاتها وعاداتها ونظريات الكون الخاصة بها هي الخاسرة، مع أنها كانت تعود أحيانًا وتجدد نفسها من خلال المقاومة. وكان ذلك صراعًا غير متكافئ. إذ لم يكن الأبطال يتقاتلون في الغالب بجيوش غير متكافئة بينما القوى العالمية تستخدم المدافع والدولارات فحسب، بل الأهم من ذلك هو أنهم كانوا غير متكافئين في قوتهم المعرفية.

يقوم العلم والدولة والسوق على نسق معرفي خاص بالإنسان والمجتمع والطبيعة يدعي الصلاحية في كل مكان ولكل إنسان. وباعتباره معرفة نجحت في التخلص من كل آثار أصلها ومكانها وسياقها، فهي لا تنتمي إلى أي مكان ولذلك يمكنها اختراق كل مكان. وبمعنى خاص، فإن السببية الميكانيكية والعقلانية البيروقراطية وقانون العرض والطلب هي القواعد التي تجري تنقيتها من أي التزام نحو مجتمع بعينه أو ثقافة بعينها. ولأنها منزوعة من سياقات أعرض من الترتيب

والمدلول فهي شديدة القوة في إعادة تشكيل أي واقع اجتماعي طبقًا لمنطقها المحدود ولكنه محدَّد. ونتيجة لذلك فهي قادرة على زعزعة كل أنواع الثقافات المختلفة، كل منها محبوسة في خيالها. وبما أن هذه الثقافات مرتبطة بأماكن بعينها فيها ما يخصها من شعوب وذكريات ونظريات عن الكون، فهي عرضة لهجوم من أسلوب ذهني ليس مرتبطًا بأي مكان بل يرتكز على مفهوم الفضاء. وإحدى طرق فهم الفرق الأساسي بين النزعة العالمية والنزعة المحلية هي التركيز على ثنائية الفضاء والمكان. فالطموحات عالمية النزعة تركز بصورة عامة على الفضاء، بينما تركز الرؤى الكلية المحلية بشكل أساسي على المكان. ويلقي هذا الفرق الضوء على ظهور النزعة العالمية في الماضي، والتوتر بين النزعة العالمية والتنوع في الماضي.

في العصور الوسطى، حين كان الشخص يتحدث عن "العالم" بكامله لم يكن يثير لدى مستمعيه صورة الكوكب بما فيه من سكان عديدين، بل صورة أرض تعلوها أجرام سماوية أو سموات عديدة في دوران دائم. وكانت الأرض صغيرة الحجم في الوسط المركز، وإن لم تكن مركزية. وكان معظم الاهتمام مركزًا على العلاقات بين المجال الأرضي الذي تحكمه المصادفة ومجال السموات الخالد الذي لا يتغير. وتشكل الكون في العصور الوسطى حول محور رأسي يربط تراتب طبقات من نوعيات مختلفة. وكانت رؤية الإنسان موجهة لأعلى كي تفهم عمارة الكون المقببة، وكأنه مشدود إلى أقواس وأبراج كاتدرائية شاهقة على الطراز القوطي. ومع أن ذلك "العالم" كان ضخمًا، فقد كان رغم ذلك محدودًا وذا شكل محدد ــ فقد كان النظر لأعلى في السماء كالنظر لأعلى إلى قبة مرتفعة.

في بداية العصور الحديثة تلاشى مفهوم الكون المحدود ذي الطبقات لمصلحة الكون الممتد في الفضاء بلا حدود. ومال ذلك المحور الرأسي ومُد على مستوى أفقي؛ ولم يعد ما يهم الآن هو النظر لأعلى، بل النظر على البعد. وكما تداعى البعد الرأسي، تلاشت كذلك فكرة الفروق الكيفية بين طبقات الواقع السفلى

والعليا وحل محلها مفهوم الواقع المتجانس الذي يمكن ترتيبه فقط من خلال الفروق القابلة للقياس بالطريقة الجيومترية. إنه المستوى الأفقي الذي يهيمن على الخيال حاليًا. ولم يعد يُنظر إلى العالم على أنه تميزه الحدود ويرتفع لأعلى، بل باعتباره بلا حدود ويمتد في دوائر ذات مسافات أبعد. ونتيجةً لذلك فليست الحركات لأعلى ولأسفل، بل الحركات الجيومترية إلى مقاصد قريبة وبعيدة، هي التي تشد اهتمام الناس. إن "العالم" الآن يثير في الأذهان سطح الكرة الأرضية وليس ارتفاع الكون.

بعبارة أخرى، فإن إلغاء الكون متعدد الطبقات جعل بالإمكان ارتفاع "الفضاء" إلى موضعه البارز في الوعي الحديث. وجعل ظهور الفهم الذي يرتكز على الفضاء من الممكن تصور "العالم الواحد". وبهذا الفهم يكون العالم على مستوى واحد حيث يمتد كمستوى ثنائي الأبعاد تساوي كل نقطة فيه أية نقطة أخرى؛ وما يميزهما عن بعضهما هو فقط موقعهما الجيومتري. ومن الواضح أن أوضح حالة فهم ترتكز على الفضاء موجودة في رسم الخرائط. فعلى الخرائط العالم مسطح والأماكن تحددها مواقعها داخل شبكة خطوط الطول ودوائر العرض.

ومع ذلك لا يستطيع أحد العيش في "الفضاء" وحده؛ فالكل يعيشون كذلك في "المكان". وهذا لأن كونك إنسانًا يعني أن لك جسمًا ماديًّا، والجسم مرتبط بالضرورة بالمكان، بالرغم من كل المحاولات المخالفة لذلك. ولهذا السبب تنشأ الخبرة البشرية في أماكن محلية بعينها. ونتيجة لذلك فإن بعض النقاط في الفضاء تكون أكثر أهمية للناس من غيرها، لكونها مواقع الخيال والعمل الفردية والجماعية. ويتطلب وجود ذاكرة، والارتباط بالآخرين، والمشاركة في قصة أكبر المشاركة ويقتضي الوجود. ومن الطبيعي أن يُعاش هذا الوجود داخل أماكن مادية بعينها كالميادين أو الشوارع، والجبال أو شواطئ البحر. وهذه المواقع بدورها مشبعة بالخبرة الماضية والحاضرة. وتصبح أماكن ذات كثافة وعمق. ولذلك فإن لأماكن معينة "سُمْكًا" خاصًا بالنسبة لبعض الأشخاص. ففيها مشى الأسلاف على الأرض وبها توجد الذكريات المتصلة بهم. وفيها يكون المرء مرتبطًا بشبكة من

الروابط الاجتماعية حيث يتعرف على الآخرين ويتعرفون هم عليه. وفيها يشترك الناس في نقطة استشراف معينة، وتجتمع اللغة والعادات والتوقعات المستقبلية لتشكل أسلوبًا معينًا للوجود في العالم. ونتيجة لذلك يعني التفكير من ناحية الأماكن العمل بناءً على افتراض أن المكان ليس مجرد تقاطع خطين على خريطة، بل إن تركيزًا للنشاط البشري المهم هو ما يمنحه نوعية مميزة وهالة مميزة.

منذ تدمير معابد تنوتشتيتلان في المكسيك وبناء كاتدرائية إسبانية بأحجارها والاستعمار الأوروبي مشغول بالقضاء على الثقافات المرتكزة على المكان وفرض القيم المرتكزة على الفضاء عليها. وفي موجات جديدة، وفي القارات الخمس كلها، كان الاستعماريون على قدر رهيب من الإبداع في سلب آلهة الشعوب ومؤسساتها وكنوزها الطبيعية. وإنشاء الجامعات في إسبانيا الجديدة، وإدخال القانون الإنجليزي في الهند، وابتزاز هنود أمريكا الشمالية في تجارة الفراء جميعها أمثلة في تاريخ نشر العلم والدولة والسوق في أنحاء العالم.

ويدخل عصر التنمية الذي أعقب الحرب العالمية الثانية ضمن ذلك التاريخ. فعندما نُظِر إلى ثقافات عديدة بعيون الغرب المدربة على الفضاء بدت متخلفةً ومفتقرةً إلى الكفاءة ولا أهمية لها. وبدت الكرة الأرضية وكأنها فضاء متجانس ينتظر أن تنظمه برامج وتكنولوجيات قابلة للتطبيق على المستوى العالمي. ولم يتردد اختصاصيو التنمية. فقد مضوا ينقلون النموذج الغربي للمجتمع إلى بلدان ذات تنوع ذات مجموعة كبيرة من الثقافات.

ولكن المفاهيم المرتكزة على المكان لم تختفِ. بل على العكس من ذلك، فكلما انتشرت العالمية ازدادت الخصوصية انتعاشًا. والواقع أنه خلال القرون الماضية كان تقدم المفاهيم المرتكزة على الفضاء ناجحًا وغير ناجح. فمن ناحية كانت اليد العليا للعالمية، ولكن من ناحية أخرى أكدت المطامح المرتبطة بالمكان نفسها مرارًا وتكرارًا. وعبَّر الثائرون الذين لا حصر لهم ضد الاستعمار عن

رغبتهم في بقاء ما يتسم بالخصوصية. وطرحت حركات الاستقلال الدعاوى المحلية.

سادت صورة مشابهة في العقود الأخيرة خلال عصر التنمية. فقد انتشرت المطالب القومية، والصراع العرقي، والتوترات القَبَلية. ولا ننسى أنه يعود فشل التنمية العالمية في جزء كبير منه تمسك الناس الشديد بالطرق القديمة المناسبة لمكان كل منهم. ومن المؤكد أن التصورات المحلية لا تبقى كما هي. فهي يعاد صياغتها وتغييرها واختراعها من جديد في دوامة متصلة من الحوار والعداء. وبالمثل فإن التصورات العالمية، رغم تقدمها بقوة، تقل حدتها باستمرار، وتُحذف أجزاء منها وتعدّل، مما يثير الاستياء المستمر لدى المصلحين المتحمسين الغربيين السذج. وحدث مرارًا، منذ حركة الاستشراق في أوائل القرن التاسع عشر حتى الرحالة البدلاء في وقتنا الحالي، تكتشف النخب المعارضة، المشبعة بشدة بالرؤية الكلية كثيفة الفضاء، التقاليد المرتبطة بالمكان وتحولها إلى أسلحة ضد الحضارة الأوروبية.

النزعة المحلية الكوزموبوليتانية

في الوقت الراهن، وأكثر من أي وقت مضى، تخضع النزعة العالمية للحصار. ومن المؤكد أن مسيرة العلم والدولة والسوق المنتصرة لم تتوقف، ولكن حماس المتفرجين آخذ في الفتور. ومازال قليلون يعتقدون أن النظام والسلّم سوف يشرقان في نهاية المسيرة. وحركة حمل مشعل العقل والتقدم إلى أبعد بقاع الأرض التي بدأت منذ قرون آخذة كذلك في التضاؤل. وهي في حال استمرارها تُنفذ نتيجة للقصور الذاتي وليس الاقتناع التبشيري.

تبلور اليوتوبيات التوق الناشئ عن الإحباط من حالة المجتمع. فالطموح لخلق فضاءات موحدة أكبر وأكبر ـــ من الدول القومية إلى التكامل الإقليمي

والحكومة العالمية ـ يغذيه الإحباط من الشوفينية والعنف. ومع ذلك فإن هذا الاهتمام يتراجع بينما ينتشر إحباط مقابل ـ وهو خيبة الأمل في العالم الذي سقط فريسة للتجانس. وفجأة يختفي الربط المعتاد للاختلافات بالعنف؛ فالاختلافات الآن شيء يحظى بالتقدير والرعاية. والواقع أن الخوف من ألا يواجه الإنسان الحديث أحدًا غيره على وجه الأرض يوشك أن يحدث ثورة في الإدراكات المعاصرة. وتتحول الوحدة المرتكزة على الفضاء إلى البحث عن التنوع المرتكز على المكان. وعلى أي الأحوال، فإنه من الأماكن فحسب يبرز التنوع، ذلك أن الناس في الأماكن ينسجون الحاضر في خيط بعينه من التاريخ خاص بهم. وبذلك يُعاد تقييم اللغات المحلية من جديد، ويعاد اكتشاف أنساق المعرفة التقليدية، ويُعاد إحياء الاقتصادات المحلية. وكما يشير شيوع كلمة "يُعاد"، فغالبًا ما يُطرح غير التقليدي في صورة نهضة. والتوقع المزعج الخاص بعالم مضاء بالكامل بأنوار النيون الخاصة بالعقلانية الحديثة يحفز البحث عن المناطق المظلمة، حيث يعيش الخاص والغريب والمدهش. وسوف يكون العلم بدون "آخر" عالمًا يتسم بالركود. ذلك أنه في الثقافة، كما في الطبيعة، ينطوي التنوع على احتمال التجديد ويفتح الباب أمام الحلول الخلاقة غير الخطية. ومع تزايد هذا الشعور بالشك، يتغير المد. ولم تعد الكرة الأرضية تُتخيل على أنها فضاء متجانس ينبغي تسوية التناقضات التي فيه، بل كفضاء غير متصل تزدهر فيه الاختلافات مع تعدد الأماكن.

علاوة على ذلك، فإن رؤية العالم المتكامل في ظل حكم العقل والرفاه تحملها رؤية التاريخ التي تنضج بسرعة من أجل المتحف. فقد كانت وحدة البشرية مشروعًا للمستقبل، وما جعلها ممكنةً هو توقع جعل العمل البشري مسار التاريخ باستمرار في طريق صاعد. وكان التقدم ضمان الوحدة. وفي الإدراك المرتكز على الفضاء، سوف تضيع الفروق التي على الكرة الأرضية في غياهب النسيان، لأن ضوء التقدم الساطع طغى عليها؛ فهي لم تعد تهم فيما يتعلق بذلك الوعد. ولكن من الواضح إلى حد كبير أنه إذا أمكن إيجاز تجربتنا الحالية قبيل انتهاء القرن

العشرين في صيغة واحدة، فهذه هي الصيغة على وجه التحديد: لقد انهار الإيمان بالتقدم، وكُسِر سهم الزمن. ولم يعد المستقبل يحمل قدرًا كبيرًا من الوعد؛ لقد أصبح مستودعًا للمخاوف وليس الآمال.

ولهذا السبب فإنه من الخطأ في هذه الفترة الحاسمة الاعتقاد بأنه يمكن تحقيق تماسك العالم بالانطلاق على الطريق المشترك نحو مستقبل بعيد ما. بل لابد من السعي لتحقيق التعايش في سياق الحاضر. فالتفكير في الوحدة في أفق الحاضر أكثر إلحاحًا بكثير بالنسبة لكل اللاعبين المشاركين، حيث إن إنجاز العالم السلمي سوف يكون حينئذ على أجندة الحاضر ولن يمكن تأجيله إلى مستقبل بعيد.

تنشأ ثلاثة نماذج مثالية لتصور السياسة التي يمكنها تحمل مسئولية العمل من أجل عالم متنوع ولكنه متماسك ـــ إعادة التوليد، وضبط النفس من جانب واحد، وحوار الحضارات. وتأخذ إعادة التوليد في حسبانها أن الطريق الملكي للتنمية قد اختفى، حيث لم يعد هناك نموذج مثالي للتقدم يشير إلى الاتجاه المشترك. وتدعو إعادة التوليد بدلاً من ذلك إلى تحقيق صورة بعينها للمجتمع الصالح الموجود في كل ثقافة. وبالنسبة لضبط النفس من جانب واحد، يمكن أن يحتل ذلك مكان النموذج المثالي للنمو القائم على الاعتماد المتبادل. بل إنه يوحي بأن كل بلد يرتب بيته على نحو لا ينقل العبء الاقتصادي أو البيئي إلى الآخرين مما يعوقهم عن اختيار طريقهم. وأخيرًا فإن حوارِ الحضارات ضرورة، لأن البحث عن التعايش السلمي والمستدام يضع تحدي الفحص الذاتي أمام كل ثقافة. ويمكن أن تؤدي عملية المواجهة والتوليف التي تجري في وقت واحد إلى التماسك، بينما يتم تحاشي شراك التجانس.

رغم استنفاد النزعة العالمية لطاقاتها اليوتوبية، فإن النزعة المحلية الجديدة سوف تكون لها نافذة على العالم بصورة عامة. وليس المقابل لهيمنة الأحكام العالمية هو الأنانية، بل مقدرة أعلى على ملاحظة الذات. فالناس نادرًا ما يكونون سكان فضاء عقلي واحد فحسب. ذلك أن لهم القدرة على تغيير وجهة نظرهم

والنظر بعين الآخر على أنفسهم. والواقع أن الناس غالبًا ما تكون لديهم ولاءات متعددة في وقت واحد. وفي حالات كثيرة يجمعون بين الرسوخ في مكان ما والانتماء إلى مجتمع أكبر. فساكن كولونيا العصور الوسطى كان يعرف كيف يكون عضوًا في الكنيسة المسيحية؛ والقروي في راجستان كان واعيًا ببهارات، أم الهند. وكان الفلاحون الكروات وكذلك مواطنو موسكو جزءًا من إمبراطورية الهابسبورج.(*)

في اتجاه مشابه، ربما يكون هناك تفكير في العالم الواحد من ناحية ما بعد الدولة وليس من ناحية الدولة العظمى. وهي تشكل الأفق الذي تعيش فيه الأماكن كثافتها وعمقها. وفي هذا المنظور، ليس "العالم الواحد" مشروعًا لمزيد من التخطيط الكوني، بل فكرة تنظيمية حالية خاصة بالعمل المحلي. وتسعى النزعة المحلية الكوزموبوليتانية إلى زيادة غنى المكان مع تذكر حقوق العالم متعدد الأوجه. وهي تقدر مكانًا بعينه، إلا أنها تعرف في الوقت ذاته نسبية الأماكن كافة. وهي تنتج عن نزعة كونية محطمة وكذلك نزعة محلية محطمة. وربما كان تزفيتان تودوروف يرغب في توضيح هذا الموقف عندما استخدم عبارة هيو أوف سانت فيكتور من القرن الثاني عشر: "الرجل الذي يرى أن بلده جميل ليس سوى مبتدئ خام؛ والرجل الذي ينظر إلى كل بلد على أنه بلده رجل قوي؛ ولكن الرجل الذي يرى العالم بأسره وكأنه بلد أجنبي هو وحده الرجل المثالي." (٧)

* الهابسبورج بيت ملكي ألماني ينتمي إليه حكام النمسا منذ ١٢٧٨ حتى ١٩١٨، وحكام إسبانيا منذ ١٥١٦ إلى ١٧٠٠، والعديد من أباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة. (المترجم)

المراجـــع

1. U. Porksen, *Plastikworter: Die Sprache einer internationalen Diktatur,* Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, p. 15.

2. *Preamble to the Charter of the United Nations.* New York: UN Office of Public Information, 1968.

3. L. Pearson, *Partners in Development,* New York: Praeger, 1969, p. 9.

4. W. Brandt, *North-South: A Programme for Survival,* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1980, p. 21.

5. World Commission on Environment and Development, *Our Common Future,* Oxford: Oxford University Press. 1987, p. 27.

6. Quoted in M. Finger, *Today's Trend: Global Is Beautiful,* Ms., 1989.

7. T. Todorov, *The Conquest of America,* New York: Harper & Row, 1984, p. 250.

The idea of 'mankind' figures prominently in the Charter of the United Nations, New York: UN Office of Public Information, 1968; the notion of 'one world' in L. Pearson, *Partners in Development: Report of the Commission on International Development,* New York: Praeger, 1969; and W. Brandt, *North-South: A Programme for Survival: Report of the Independent Commission on International Development Issues,* Cambridge: MIT Press, 1980; and the concept of'one earth' in B. Ward & R. Dubos, *Only One Earth: The Care and Maintenance of A Small Planet,* New York: Norton, 1972. and the World Commission on Environment and Development, Our Common Future, Oxford: Oxford University Press, 1987.

A very elaborate commentary on the UN Charter is offered by J. Cot & A. Pellet, *La Charte des Nations Unies, Economica:* Paris, 1985. H. Jacobson, *Networks of Interdependence: International Organizations and the Global Political System,* New York: Knopf, 1984, gives an overview of the emergence of international organizations, while P. deSenardens,Z.o *crise des Nations Unies,* Paris: Presses Universitaires de France, 1988, provides a conceptually oriented history of the UN.

Regarding the history of the idea of'mankind', I found particularly useful H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought,* Cambridge: Cambridge University Press, 1965, and, for the 17th century, W. Philipp, 'Das Bild der Menschheit im 17. Jahrhundert des Barock' in *Studium Generate,* 14, 1961, pp. 721-42. An excellent analysis of the semantic formation of 'peace' and 'mankind' during and after the Enlightenment is available with the articles 'Friede' and 'Menschheit' in O. Brunner & W. Conze, (edited by R. Koselleck), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland,* Stuttgart: Klett-Cotta, 1975, Vols. 2 and 3. Very instructive on the position of the Other in different cosmologies is M. Harbsmeier, 'On Travel Accounts and Cosmological Strategies: Some Models in Comparative Xenology' *mEthnos,* 48, 1983, pp. 273-312. For the early association of the market with peace, see A. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph,* Princeton: Princeton University Press, 1977, and for the secular substitution of economic for military competition, R. Rosecrance, *The Rise of the Trading State: Commerce and Conquest in the Modern World,* New York: Basic Books, 1986.

To understand the transition from 'place' to 'space', I have benefited from M. Eliade & L. Sullivan, 'Center of the World' in M. Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religions,* New York: Macmillan, 1987, vol. 3 pp. 166-71; from Y.-F. Tuan, *Topophilia: A Study of Environmental Perception. Attitudes, and Values,* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1974; and C. S. Lewis's article on the concept of 'world' in *Studies in Words,* Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

Those who want to have a clearer sense about the 'internationalism' of the electronic media may look at M. Ignatieff, 'Is Nothing Sacred? The Ethics of Television' in *Daedalus,* 114, 1985, pp. 57-78; and J. Meyrowitz, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Ih-havior,* New York: Oxford University Press, 1985.

Furthermore, I found R. Panikkar, 'Is the Notion of Human Rights a Western Concept?' in *Interculture,* 17, Jan.-March 1984, pp. 28-47, a penetrating reflection on universalism, and I liked the dense presentation of the pitfalls of Westernization in S. Latouche, *L'occidenfalisation du monde,* Paris: La Decouverte, 1989. T. Todorov, *La conquete de I'Amerique,* Paris: le Seuil, 1982, and E. Morin, *Penser l'Europe,* Paris: Gallimard, 1987, have

given me many insights into how to think of a world of multiple unity.

المشاركة

مجيد راهنيما

المشـــاركة

مجيد راهنيما

تستخدم اللغة الحديثة كلمات مقولبة كاستخدام الأطفال لمكعبات ليجو. وكشأن قطع ليجو، تتوافق الكلمات مع بعضها بشكل تعسفي وتدعم الأبنية الأشد خيالاً. إنها بلا مضمون، ولكنها تؤدي وظيفة. وبما أن هذه الكلمات منفصلة عن أي سياق، فهي مثالية لأغراض التلاعب. وتنتمي كلمة "مشاركة" إلى هذه الفئة من الكلمات.

في قاموس أكسفورد تعني كلمة participation (مشاركة) "فعل أو حقيقة المشاطرة، والقيام بدور ما أو تشكيل دور ما". وبهذا المعنى يمكن أن تكون المشاركة إما متعدية أو لازمة؛ أخلاقية أو لا علاقة لها بالأخلاق أو غير أخلاقية؛ قسرية أو حرة؛ مدبرة أو عفوية.

الأشكال اللازمة من المشاركة موجهة بالتحديد نحو غاية بعينها أو هدف في حد ذاته. وفي المقابل فإنه في الأشكال المتعدية يعيش الفاعل عملية المشاطرة بدون أي غرض سبق تحديده. وبينما تستمتع إحداهما بحياتها أو تخلقها أو تعيشها بالكامل، تشارك الأخر بدون أن تسعى بالضرورة إلى تحقيق هدف بعينه.

تكتسب المشاركة جانبًا أخلاقيًا، بناءً على الطبيعة المحددة أخلاقيًا للأهداف التي تسعى لتحقيقها. وهي ترتبط بصورة عامة بالأهداف الأخلاقية أو المرغوب فيها، وبذلك تكون لها دلالة إيجابية. ونادرًا ما يرد على الذهن أن فعل المشاطرة يمكن تطبيقه على الأغراض الشريرة أو الخبيثة.

من منظور ثالث، وربما بالدلائل الإيجابية نفسها المرتبطة بصورة عامة بالكلمة، غالبًا ما تُفهم المشاركة على أنها ممارسة حرة. ولا يتفق هذا الفهم مع

معنى الكلمة ولا مع الطريقة التي تُترجم بها إلى ممارسة. فغالبًا ما يُطلب من الأشخاص مشاطرة عمليات لا اهتمام لهم بها، أو يُجَرُّون إلى تلك المشاطرة باسم المشاركة. ولا تمثل الأهرام أو المظاهرات الجماهيرية المعاصرة العديدة تأييدًا للأنظمة القمعية أفعال مشاركة.

يقودنا هذا في النهاية إلى التمييز بين أشكال المشاركة المدبرة أو التي تُقاد من على بعد وتلك الأشكال العفوية. ففي النوع الأول لا يشعر المشاركون بأنهم مجبرون على عمل شيء، ولكنهم في الواقع يقادون إلى القيام بأعمال توحي لهم بها أو توجههم إليها مراكز لا تخضع لسيطرتهم.

إذا ما أخذنا أشكال المشاركة المختلفة هذه في الاعتبار، فالقول بأن المجتمعات كافةً، وبالأخص المجتمعات المحلية أو التقليدية، مجتمعات مشاركة تحصيل حاصل. ومع ذلك فإن هذا يشكك فيه أكثر من اختصاصي تنمية ومفكر حديث. ومن بين هؤلاء دانييل ليرنر، وهو المتحدث البارز باسم أيديولوجيا التنمية، حيث يقول مؤكدًا إن "المجتمع التقليدي غير مشارك"، بينما "المجتمع الحديث مشارك".[١] ولتحسين فهم التغيرات الأساسية التي حدثت في فهمنا للمفهوم أثناء العصر الاقتصادي الحالي، لابد من قرن تلك العبارة بما يلي، وهو ما ينتمي إلى التيار الفكري نفسه: "يرتبط مستوى أي دولة من المشاركة السياسية بمستواها من التنمية الاقتصادية."[(٢)]

البرمجيات البشـــرية

ظهرت المفردتان "مشاركة" و"تشاركي" لأول مرة ضمن لغة التنمية في أواخر الخمسينيات. وكان الناشطون الاجتماعيون والعاملون الميدانيون، الذين انضموا إلى تيار التنمية السائد أملاً في أن يتمكنوا من مساعدة المقهورين على أن "يتفتحوا كالزهرة من البرعم"[(٣)]، قد اصطدموا بالواقع الذي كان مختلفًا تمامًا عن

توقعاتهم السابقة. وأدى ذلك بهم إلى إرجاع معظم حالات فشل التنمية إلى إبعاد الشعوب المعنية عن كل العمليات المتصلة بتصميمها وصياغتها وتنفيذها. وقد بدأ أغلبهم الدعوة إلى إنهاء استراتيجيات "من أعلى لأسفل" الخاصة بالعمل وتضمين المشاركة وطرق التفاعل التشاركية باعتبارها بعدًا أساسيًا من أبعاد التنمية.

وعلى الطرف الآخر من الخط، أُجبرت "مؤسسة التنمية" بعد بضع سنوات على الاعتراف بالأزمة الهيكلية. فقد كان المانحون والحكومات القومية المتلقية يشهدون حقيقة أن المليارات التي تُنفق على مشروعات التنمية فشلت في إحداث النتائج المتوقعة، بل إنها كثيرًا ما أضافت مشاكل جديدة إلى المشاكل القديمة. بل إن مكنمارا، الذي كان حينذاك رئيسًا للبنك الدولي، اضطر للاعتراف في عام ١٩٧١ بأن "النمو لم يكن يصل إلى الفقراء على نحو متكافئ". وهو يرى أن النمو كان يصاحبه "قدر أكبر من سوء توزيع الدخل في الكثير من الدول النامية".[٤]

اتباعًا لتوصيات العديد من خبرائها، وافق عدد من منظمات المساعدات الدولية الكبري على أن مشروعات التنمية غالبًا ما تتعثر نتيجة لاستبعاد الناس. ووُجد أنه حينما يُشرك الناس على المستوى المحلي، ويشاركون على نحو فعال، في المشروعات، فإن الكثير يتحقق بأقل القليل، حتى من الناحية المالية المحضة.

أحدث الاتفاق الذي تم على هذا النحو بين المخططين والمنظمات غير الحكومية والعاملين الميدانيين تغييرًا مهمًا في العلاقات بين الأطراف المختلفة في أنشطة التنمية. وفجأةً فقدت الكلمة التي كان الاقتصاديون والمخططون والساسة يستبعدونها من قبل دلالتها الهدامة السابقة. بل إن ECOSOC نفسها أوصت الدول الأعضاء "بتبني المشاركة باعتبارها إجراءً سياسيًّا أساسيًّا في استراتيجيات التنمية القومية". والمشاركة في حالتها الراهنة هي المفهوم الأكثر قبولاً الذي حاولت الأنظمة شديدة القمع في "العالم الثالث"، كالنظامين اللذين يقودهما بينوشيه وموبوتو، ترويجه باعتباره أحد أهدافها.

يمكن تحدد ستة أسباب على الأقل للاهتمام غير المسبوق الذي أولته الحكومات ومؤسسات التنمية لمفهوم المشاركة.

١. لم يعد المفهوم يُفهم على أنه تهديد:

تزداد حاجة الحكومات والمؤسسات المهتمة بقدر أكبر من الإنتاجية بتكلفة منخفضة إلى "المشاركة" من أجل تحقيق أهدافها. كما أن اهتمامها يديمه إلى حد كبير كذلك كونها تعلمت الحد من المخاطر الكامنة في "إساءات الاستخدام العنيدة" للمشاركة.

إنها حقيقة أن جل برامج المساعدات التي تقدمها الدول المانحة إلى شريكاتها النامية مخصص لتقوية وتحديث حاجاتها القومية. أولاً: الحاجات المتصلة بسلطة الدولة ــ أي الجيش والشرطة وقوى الأمن والإدارة وخدمات النقل والاتصالات والإعلام الجماهيري. وثانيًا: متطلبات البنية التحتية والتحديث والتنمية الاقتصادية. وأخيرًا: تأتي في ذيل القائمة الحاجات الاجتماعية والثقافية للشعوب التي أضرتها الفئتان الأوليان من "الحاجات". ودون الاعتراف بذلك صراحة، فإن مجال ومضمون اتفاقيات المساعدات الأجنبية يعكسان درجة استعداد الدول المتلقية لـــ"المشاركة" في الجهود الكونية وحاجات شريكاتها المتقدمة. وإحدى نتائج ذلك هي أن هذا النوع من "التعاون" زود معظم البلدان النامية، بما في ذلك أكثرها فقرًا، بأنظمة متقدمة نسبيًا من السيطرة على شعوبها. وتسمح تلك الأنظمة للحكومات بأن تكون موجودة في كل مكان، وخاصةً حين يكون هناك شعور بأن الوسائل القوية ضرورية لتحقيق المشاركة "الديمقراطية والمنظمة". وفي هذا السياق يسهل تحويل المشاركة إلى مشروعات تحكمية تتعارض تمامًا مع يريده الناس منها.

من ناحية أخرى، غالبًا ما تخلق سياسات التنمية حاجات مُحَفِّزة وإدمانية، والكثير منها يعدّل بقوة عقول "الشعوب المستهدفة" الخاصة بها. فما إن يتم جعل تلك الشعوب المستهدفة معتمدة على هذه الحاجات وغيرها من الخدمات الحديثة

حتى يُستفاد في الغالب من "مشاركتها" في الأنشطة العامة وقرارات وضع السياسات لضمان التأييد العام للحاجات والخدمات نفسها. وهكذا تظل مشروعات التنمية أو التحديث التي تخدم في المقام الأول مصالح عدد قليل تتلقى دعمًا شعبيًّا، فقط لأنها تؤبد وهم أنه في يوم من الأيام سوف تمتد هذه المزايا إلى الكل.

بصورة عامة، يبدو أن عمليات إضفاء الصبغة الاقتصادية على حياة الناس، مقرونة بالتفكيك التدريجي للفضاءات المحلية، وصلت إلى نقطة لم تعد تخشى الحكومات ومؤسسات التنمية عندها تخشى نتيجة مشاركة الناس. وبما أن أناسًا عديدين يجري جعلهم مدمنين للخدمات العامة والسلع الاستهلاكية، فإنها لا تجد صعوبة في أن تقترح عليهم، على المستوى القومي، برامج تهدف إلى تسريع عمليات إضفاء الصبغة الاقتصادية. وعلى المستوى ذاته، يجرى توجيه عدد لا بأس به من الناس إلى دعم من هم في السلطة، آملين أن تؤدي الزيادة الموعودة في حجم الكعكة القومية في نهاية الأمر إلى زيادة نصيبهم.

٢. أصبحت المشاركة شعارًا جذابًا من الناحية السياسية:

في الأوضاع التي تتعلم فيها الحكومات السيطرة على المشاركة واحتواءها، يتم الحصول على مزايا سياسية مهمة من خلال إبداء النوايا التشاركية التي تتسم بالتباهي. وتخلق الشعارات التشاركية مشاعر التواطؤ بين صناع الأوهام العامين ومستهلكيها. فالساسة يعطون دوائرهم الانتخابية انطباعًا بأنهم حساسون بالفعل تجاه كل مشاكلهم، وغالبًا ما يدعون دوائرهم إلى إبلاغهم بحاجاتهم وطموحاتهم.

وعلى مستوى آخر، يمكن لأشكال المشاركة التي يتم التفاوض بشأنها سلميًّا تحمل تبعة العديد من الأوضاع التي تخلق فيها التنمية التوتر والمقاومة فيما يتعلق بضحاياها.

٣.أصبحت المشاركة من الناحية الاقتصادية اقتراحًا جذابًا:

معظم ما تسمى بالدول النامية مفلسة، أو تكاد، كنتيجة مباشرة في كثير من الأحيان لبرامج "المساعدات" المالية والاقتصادية المختلفة. فهي تبيع ما يتبقى من

روحها لأي شخص يزودها بالمال كي تسدد ديونها. وفي الوضع الذي تضطر فيه إلى "تعديل" اقتصاداتها، وليس هناك ما يكيفها أكثر من تحويل التكاليف إلى فقرائها ــ وهو ما يتم باسم المشاركة ولازمتها المساعدة الذاتية.

استثمر البنك الدولي ما يزيد على ٥٠ مليار دولار فيما تسمى برامج التخفيف من حدة الفقر منذ عام ١٩٧٥. وعند تحليل النتائج توصل معظم محللي البنك المطلعين على الأمور إلى هذه النتيجة: "ترتبط 'الاستدامة' طويلة الأجل ارتباطًا وثيقًا بالمشاركة العليمة الفعالة من جانب الفقراء."[٥] وأوضحت مشروعات من قبيل "بنك الفقراء"* في بنجلاديش وغيره من الترتيبات الائتمانية الأخرى من أجل صغار المزارعين أنه على عكس الرأي الذي كان يؤمن به رجال البنوك في أواخر السبعينيات، أثبت الفقراء أنهم عملاء أكثر وثوقًا من العديد من الأغنياء، وخاصةً عندما يوضعون في "أسلوب عمل تشاركي محلي" منظم بمهارة. يقول شيلدون أنيس: "في السنوات الخمس الأخيرة شبت عن الطوق أدوات جديدة قوية على نحو غير عادي، وخاصةً تلك الأدوات القائمة على السياسة. فقد نشأت تلك الأدوات استجابةً لقلق المقرضين التجاريين."

٤.تُفهم المشاركة في الوقت الراهن على أنها أداة لفاعلية أكبر وكذلك كمصدر جديد للاستثمار:

تأتي العمليات التشاركية لمشروعات التنمية بما تحتاجه بشدة كي تتجنب شراك الماضي وما حدث فيه من فشل، وهو: (أ) معرفة وثيقة بـــ"الواقع الميداني" الذي لا علم للفنيين الأجانب والبيروقراطيين الحكوميين به، و(ب) شبكات العلاقات

---

* بدأ فكرة هذا البنك محمد يونس الأستاذ بجامعة تشيتاجونج في سنة ١٩٧٦ من أجل منح فقراء بنجلاديش، وخاصة الفلاحين الذين لا يملكون شيئا، قروضا صغيرة تجعلهم قادرين على تسديد القروض. وفي عام ١٩٨٣ أصبح بنكا مستقلا بناء على تشريع حكومي. وقد انطلق رأسمال بنك الفقراء في البداية بحوالي ٢٧ دولارًا وفي مارس من عام ٢٠٠٨ بلغ عدد المقترضين ٧و٤٦ مليون مقترض، ٩٧٪ منهم من النساء، وبلغ عدد فروعه ٢٥٠٤ فرع. وبعد ٣٠ عامًا من تجربة البنك مُنحت جائزة نوبل لمؤسسه. ويؤكد رئيس لجنة جائزة نوبل أنه لا يمكن أن يكون هناك سلام مستدام بدون أن يجد جزء كبير من سكان العالم الوسائل التي تساعدهم على الخروج من الفقر. (المترجم)

الضرورية لكل من نجاح المشروعات القائمة والاستثمارات طويلة المدى في المناطق الريفية، و(ج) التعاون على الساحة المحلية من جانب المنظمات القادرة على تنفيذ الأنشطة التعاونية. وهذه المنظمات "القابلة للاستمرار" تزيد كذلك قدرة الاقتصاد على استيعاب الاستثمارات "الموجهة للفقر". وفي هذا السياق تصبح المنظمات الشعبية البنية التحية التي يتم من خلالها الاستثمار، أو أنها توفر "البرمجيات" البشرية التي تجعل أنواع الاستثمار الأخرى تعمل.[٦]

٥.المشاركة في سبيلها لأن تكون وسيلة جيدة لجمع المال:

في السنوات العشر الأخيرة على وجه الخصوص، أبدى الناخبون والإعلام في البلدان المانحة اهتمامًا متزايدً بالمنظمات غير الحكومية ذات التوجه التنموي. وطبقًا لما جاء في تقرير لجنة المساعدات الإنمائية الصادر في عام ١٩٨٣، فإن ما لا يقل عن ٣,٦ مليار دولار من دعم المنظمات غير الحكومية منحته الدول الأوروبية، وهو مبلغ يزيد ثلاث مرات تقريبًا عن إجمالي المبالغ المخصصة للدول النامية من خلال برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. وربما يرجع ذلك إلى السمعة التي اكتسبتها المنظمات غير الحكومية وهي أن أساليبها "التشاركية" والأقل بيروقراطية سمحت لها بتلبية حاجات الناس بقدر أكبر من الفاعلية وبتكلفة أقل. ومن أجل تحاشي تلك الآراء التي تؤدي إلى مزيد من التخفيضات في مواردها المالية، تسعى المنظمات الحكومية وغير الحكومية حاليًا إلى عرض قدرتها على أن تكون احترافية وتشاركية في الوقت نفسه. وأخيرًا، فبما أن حكومات البلدان المتلقية للمنح تشعر كذلك بالمزايا الجديدة الخاصة بالانحناء للرياح التشاركية، فهي جميعًا تتظاهر بالموافقة على المشاركة أملاً في استمرار زيادة فرص في سوق المساعدات الخارجية.

٦.قد يساعد المفهوم الموسع للمشاركة القطاع الخاص على أن الاشتراك بشكل مباشر في أعمال التنمية:

كانت الهيئات الخاصة والوكالات الاستشارية المرتبطة بالتنمية وشركات إنتاج المعدات تحشد التأييد في الفترة الأخيرة لخصخصة التنمية، مستفيدةً في ذلك

بتقارير رسمية تشير إلى أن الحكومات ووكالات المساعدات الدولية تهدر أموال دافعي الضرائب. وقيل إن بيروقراطياتها لا تمتص جزءًا كبيرًا من ميزانيات البرنامج في الرواتب غير المبررة وغيرها من المصروفات الإضافية فحسب، بل إنها تمنع كذلك المنظمات التطوعية وغير الحكومية من مساعدة الناس. وبالنسبة لمن يدافعون عن الجوانب الإيجابية للمشاركة، ليس فقط للشعوب المعنية، بل للمنظمات الخاصة، فإنه يُقال إن تلك المنظمات في وضع أفضل لتقديم قدر أكبر من الخدمات التنافسية. ليس فقط بعض الحكومات المانحة، بل كذلك الوكالات الخاصة الرائدة التابعة للأمم المتحدة، تستخدم هذا المفهوم الموسَّع للمشاركة بقصد أن يشاطرها القطاع الخاص جزءًا أكبر من مسئولياتها العامة.

طبقًا لوصف كارل بولاني للاقتصاد الحديث، فقد أصبحت المشاركة في سياقها الحالي "مقتلعة" من الجذور الاجتماعية الثقافية التي كانت تمدها دوماً بالحياة. فهي الآن مفهومة على أنها واحدة من "موارد" عديدة لازمة للإبقاء على حياة **الاقتصاد**. وبذلك اختُزلت المشاركة إلى فعل مشاطرة أهداف الاقتصاد، والترتيبات المجتمعية المؤدية إليه. وهذا هو المعنى الذي ينبغي أن نفهم به دانييل ليرنر وغيره حين يعتبرون أن "المجتمعات التقليدية ليست تشاركية". وطبقًا للتفسير الحديث للمشاركة، ينبغي أن يكون الشخص جزءًا من مشروع محدد سلفًا، وأن يكون ذلك مشروعًا اقتصاديًا بشكل أكثر خصوصية، كي يكون مؤهلاً كمشارك.

الخلاصة هي أن المشاركة لم تعد ذلك التابو الذي كانت عليها منذ عقدين فحسب. فعلى العكس من ذلك، يبدو أن خبراء التنمية تبنوا بشكل محدد الطفل الجديد باعتباره أحد الأصول التي يعوَّل عليها بالنسبة لتنميتهم المستقبلية.

يقول الناشطون المؤيدون بقوة للتنمية التشاركية إنهم يعون تمامًا أسباب محاولة الساسة ومخططي التنمية اختيار مفهوم المشاركة لتحقيق غاياتهم. وهم يرون أن أنماط التفاعل التي يقترحونها مقصود بها على وجه التحديد منع كل تلك الخطط التي تتسم بالهيمنة والتلاعب. ولذلك فهم يعتقدون أنه ينبغي تحسين المفهوم أكثر ــ فكون "المشاركة الشعبية" قادرة على إنقاذ التنمية من أزمتها الحالية ومنحها قدرة جديدة على التحمل لتمكين السكان الشعبيين من توليد فضاءات حياتهم.

تعرّف ورقة مناقشة لمعهد الأمم المتحدة لبحوث التنمية الاجتماعية بأنها "الجهود المنظمة لزيادة الرقابة على موارد وتحركات هؤلاء المستبعدين حتى الآن من تلك الرقابة".[٧] ويرى أورلاندو فالس بوردا، وأنيس الرحمن، وكثيرون غيرهما من منظري أبحاث العمل التشاركي،[٨] أن هدف تلك المشاركة هو تحقيق القوة:

نوع خاص من القوة ــ قوة الناس ــ يخص الطبقات المقهورة والمستغَلة ومنظماتها، والدفاع عن المصالح العادلة لتمكينها من التقدم نحو الأهداف المشتركة للتغير الاجتماعي في إطار نظام تشاركي.[٩]

عادةً ما يدعو منظرو أبحاث العمل التشاركي إلى المشاركة باعتبارها الطريقة الوحيدة لإنقاذ التنمية من الانحدار إلى مؤسسة بيروقراطية تُدار من أعلى لأسفل وخالقة للتبعية. وهم لا يشككون في صلاحية المؤسسة في حد ذاتها، التي يعتبرها معظمهم قادرة على أن تكون أداة قوية في أيدي المقهورين. ومع ذلك فهم يصرون على أنه لكي تؤدي التنمية دورها التاريخي ينبغي أن تقوم على المشاركة. وهكذا ينبغي أن تحل عمليات الحوار والتفاعل الحقيقية محل علاقات الفاعل والمفعول الحالية بين المتدخلين ومن يتم التدخل في شئونهم، وبالتالي تمكِّن المقهورين من العمل باعتبارهم الفاعلين الأحرار لمصيرهم.

يمكن تلخيص الافتراضات الداعمة للمنهج التشاركي كما يلي:

(أ) يمكن، بل ينبغي، التغلب على العقبات التي تقف في سبيل التنمية بإعطاء الشعوب المعنية الفرصة الكاملة للمشاركة في كل الأنشطة المتصلة بتنميتها.

(ب) المشاركة لها ما يبررها لأنها لا تعبر عن إرادة غالبية الناس فحسب، بل إنها كذلك الطريقة الوحيدة التي يضمنون بها تحقيق الأهداف الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية للتنمية الأكثر إنسانية وفاعلية بسلام.

(ج) "التفاعل الحواري" و"تنمية الوعي" و"أبحاث العمل التشاركي" وغيرها من الأنشطة المشابهة تمكِّن الناس جميعًا من تنظيم أنفسهم بطريقة أنسب ما يكون لتلبية غاياتهم المرجوة.

عندما طُرح مفهوم المشاركة الشعبية لأول مرة بواسطة المروجين له باعتباره عنصرًا رئيسيًا في خلق التنمية البديلة المرتكزة على الإنسان، كان المقصود هو أداء أربعة وظائف على الأقل: معرفية، واجتماعية، وأداتية، وسياسية.

من الناحية **المعرفيـــة**، كان لابد للمشاركة من توليد خطاب التنمية وممارساتها، بناءً على نمط مختلف من فهم الواقع الواجب معالجته. وقد عبَّرت عن الاعتقاد بأن القواعد المعرفية للتنمية التقليدية لا تنتمي إلى **معرفة** غير ذات صلة تمثل فهمًا عرقيًا للواقع يخص الدول الصناعية الشمالية، بل إنها لم تعد كذلك قادرة على خدمة أهداف التنمية السليمة. وكان لابد من الاستعاضة عنها بنظام معرفة مختلف يمثل ميراث الناس الثقافي، وخاصةً **المهارة** المنتجة محليًا. وكان لابد للمشاركة الشعبية من اشتقاق معنى جديد وصورة جديدة للتنمية يقومان على أشكال مختلفة من التفاعل والبحث المشترك عن معرفة "شعبية" جديدة.

كان لابد للوظيفة **الســياسية** للمشاركة من تزويد التنمية بمصدر جديد للمشروعية، حيث توكل لها مهمة تمكين من لا رأي لهم ولا حول ولا قوة، وتخلق

كذلك في النهاية جسرًا بين المؤسسة وشعوبها المستهدفة، بمن في ذلك الجماعات المعارضة للتنمية.

كان لابد للوظيفة **الأداتيـــة** للمنهج التشاركي من توفير الجهات الفاعلة للتنمية "المعاد تمكينها" بحلول جديدة لفشل الاستراتيجيات التقليدية، واقتراح بدائل جديدة، بقصد أن تشمل "المرضى" برعايتها.

وأخيرًا، فقد كانت المشاركة، من الناحية **الاجتماعية**، الشعار الذي أطال عمر خطاب التنمية. فقد احتشدت كل المؤسسات والجماعات والأفراد المشاركين في التنمية حول بنية جديدة أملاً في أن يمكِّن المنهج التشاركي التنمية في نهاية الأمر من تلبية حاجات الجميع الأساسية والقضاء على الفقر بكل تجلياته.

شـــراك التمكين

خلقت مناهج البحث الجديدة الخاصة بالتفاعل التي أوحت بها أبحاث العمل التشاركي ومناهج تنمية الوعي في البداية موجات من الحماس والأمل، بشكل أساسي بين العاملين الميدانيين المشاركين في الأنشطة الشعبية. وكان الاندفاع نحو الخلق السريع لـــ"المعرفة الشعبية" يهدف إلى القضاء على الاحتكار الخبيث للنموذج السائد، الذي كان بمثابة حافز مُعْد لتشجيع الأنشطة الموحية في الغالب في مجالات مثل القراءة والكتابة وإعادة توليد المعرفة الفنية التقليدية. وقد نجحت بشكل خاص في عدد من المجالات التقنية في فضح الآثار الخطيرة والمعوِّقة في كثير من الأحيان للتكنولوجيات المستوردة وغير المناسبة على حياة الناس. وهي تقوم في أماكن عديدة، وبشكل أساسي على المستوى المحلي، بالإبقاء على استياء السكان من أكثر جوانب التفرقة السياسية والاجتماعية وضوحًا. كما ساعدت على التعرف على بعض العناصر المضيئة باعتبارها قيادات محلية وكسب فهم أوسع إمكانيات العمل الخاصة بمجتمعاتهم.

ومع ذلك فليس هناك ما يكفي من الأدلة التي تشير إلى أن نوعًا جديدًا من المعرفة نشأ عن العملية، "على نحو تبرز به المجتمعات المتخلفة المهيمَن عليها موقعها الاجتماعي السياسي بناءً على قيمها وقدراتها."

وبينما يعترف المفكرون التشاركيون بأن أنساق المعرفة كافة تحمل عددًا من القيم والتحيزات،[١٠] يبدو أنه يستبعدون إمكانية أنه بما أن منتجات معرفة ما وليدة عصر اقتصادي/تنموي، فهي نفسها يمكن أن تكون حاملة لقيم وتحيزات مشكوك فيه إلى حد بعيد. كما أنها لا تبدي الاهتمام الكافي بحقيقة أن أنساق المعرفة التقليدية أو المحلية تعاني كذلك من التحيزات المشابهة، بل والأكثر تعويقًا في بعض الأحيان. وكون أنساق المعرفة التقليدية أو المحلية قد شوهتها وأربكتها عمليات التغيير في الحقب الاستعمارية والتنموية لا يغير في الصورة شيئًا. وبذلك فإن أية محاولة لتحقيق مزيج من المعرفتين،[١١] اللتين يمثلهما أشخاص محليون وأغراب يتفاعلون مع بعضهم البعض، ليست اختزالية وترقيعية من الناحية المفاهيمية فحسب، بل ربما يتضح كذلك أنها مزيج غريب من التحيزات المتغايرة. وأخيرًا، تميل الممارسة إلى التغاضي عن مبدأ التعلم الأساسي جدًّا التالي — وهو أن من يدعي المعرفة سلفًا لا يتعلم. فالواقع هو المجهول الذي لابد من "إعادة اكتشافه" معًا، متحررين من كل الافتراضات المسبقة وتأثيرات ما هو معروف.

كان المقصود بفكرة التمكين مساعدة المشاركة على أداء وظيفة سياسية رئيسية — تزويد التنمية بمصدر جديد للشرعية. وكما أوضحنا في الجزء الأول من هذا المقال، فالواقع هو أن نوايا رواد المشاركة كانت خالصة ونبيلة. وقد كانوا محقين في اعتبار أنه لابد من وقف الاستغلال الضخم للسلطة بواسطة القامعين، وتزويد الضحايا بإمكانيات جديدة للدفاع عن أنفسهم. إلا أنه عند التطبيق أثار خطاب التمكين عددًا من المسائل المهمة، على المستويين النظري والعملي. وبما أن بعض هذه القضايا يوحي بأن الخطاب يمكن أن يسفر في النهاية عن نتائج عكسية، فإن الأمر يستحق أن يُبحث على نحو أشد عمقًا.

عندما أعتُبر أنه من الضروري تمكين "ب"، فإن "أ" لا يفترض فقط أن "ب" لا سلطة له ــ أو ليس لديه النوع الصحيح من السلطة ــ بل كذلك أن "أ" لديه التركيبة السرية للقوة التي يجب تدريب "ب" عليها. وفي الأيديولوجيا التشاركية الحالية ليست هذه التركيبة في الواقع إلا نسخة منقحة من سلطة الدولة، أو ما يمكن تسميتها سلطة الخوف.

عقدة الموضوع هي أن الشعوب التي تخضع بالفعل لسلطة الخوف هذه ليست عاجزة بحال من الأحوال. فسلطتهم من نوع مختلف لا يُفهم باستمرار كهذا، ولا يمكن تحقيقه بالطريقة نفسها، ومع ذلك فهي سلطة حقيقية من نواح عديدة.[١٢] إنها تتشكل من آلاف المراكز والشبكات غير الرسمية التي يقيمها الأشخاص العاديون، بهدوء في كثير من الأحيان، في مواجهة أجهزة السلطة السائدة. وهي تكشف عن نفسها في واقع فيه "دافعو الضرائب يغشون الدولة، والشبان يتهربون من التجنيد، والفلاحون يقبلون الدعم أو المعدات من مشروعات التنمية ويوجهونها إلى غاياتهم، والفنيون أو عمال الصيانة يعملون بدون تصاريح أو تراخيص، والمعلمون الذين تدفع الحكومة رواتبهم يستخدمون قاعة الدرس لاستنكار إساءة الحكومة للسلطة." (١٣)

نتيجة لذلك ليست هناك أدلة كبيرة تشير إلى أن المنهج التشاركي بالشكل الذي تطور به نجح في العادة في إحداث أشكال جديدة من سلطة الشعب. وبدلاً من ذلك هناك مؤشرات على أن الطريقة التي فسر بها ناشطون عديدون مهمتهم أسهمت في تقليل قيمة الأشكال التقليدية والمحلية للسلطة. وقد ساعدت في العادة على الاستعاضة عنها بفكرة للسلطة مشكوك فيها إلى أقصى حد متأثرة بصورة كبيرة بسلطة التقاليد اليسارية في أوروبا. وعند التطبيق ثبت أن هذه الرؤية للسلطة مفيدة لمؤسسة التنمية. ذلك أنها تساعدها على إقناع الشعوب التي تستهدفها بأنه ليست السلطة الاقتصادية وسلطة الدولة هي السلطة الحقيقية فحسب، بل إنهما كذلك

في متناول الجميع، شريطة أن يكون الجميع مستعدين للمشاركة بشكل كامل في مشروع التنمية.

إضفاء الصبغة الاحترافية على الأنشطة الشعبية

كان إشراك "المرضى" في الرعاية الخاصة بهم المهمة الأداتية التي نسبتها التنمية للمفهوم التشاركي. فقد عُرِّفت "عوامل التغيير" والمنظمات غير الحكومية بأنها أدوات مؤهلة بشكل مناسب لهذه الوظيفة. وأُدخلت فكرة "عامل التغيير" في المقام الأول باعتبارها بديلاً للخبير الذي يستأجره مشروع التنمية. وكانت النية القضاء، من خلال هذا الوسيط غير المحترف ذي التوجه الشعبي، على علاقات الفاعل/المفعول والاستعاضة عن سلطة الدخيل الغريبة بـ"فاعل مشارك" كان دوره التدخل في المقام الأول كمحفز عملية محلية لإعادة التوليد الذاتي.

إلا أنه في الواقع غالبًا ما كان الحال ينتهي بعامل التغيير إلى تجاوز دوره كمحفز على نحو يتعدى كل اعتراف. وبينما كان يعمل في معظم الحالات **كمشجع** أو محترف مشاركة، وليس طرفًا حساسًا في عملية تعلم متبادل، فقد أصبح في بعض الأحيان أيديولوجيًا متشددًا، وفي أحيان أخرى سلطة فرضت نفسها على حاجات الناس واستراتيجيات تلبيتها، وغالبًا ما كانت "اختصاصي تنمية حافي القدمين" يفتقر إلى كفاءة الخبير الاحترافية. وقليلون من كانوا فاعلين يسعون بصدق إلى أن يتعلموا من الناس كيف يحددون التغيير ويفهمونه، وكيف يفكرون في إحداثه. وكان التغيير الذي يعتبرون أنفسهم العوامل المحفزة له هو توقع نموذج مثالي محدد مسبقًا للتغيير، وكان متأثرًا إلى حد كبير في كثير من الأحيان بفهمهم للعالم وميولهم الأيديولوجية.

الواقع أنه كانت هناك حالات عملت فيها بعض العوامل الخارجية كمحفزات حساسة ومتعاطفة، مستغلةً في ذلك ملكاتها الشخصية. ومع ذلك فإن الدراسات التي أُجريت على الموضوع

تشير إلى أن المعوّقات المحتملة لهذا التفاعل مع الناشطين الخارجيين، بسبب ما يبدو ميلاً كامنًا لدى هؤلاء الناشطين إلى المناورة والتحكم في التحركات وفرض أطرهم الأيديولوجية وتعريفاتهم الخاصة بأهداف الكفاح عليهم.(١٤)

بالنسبة للمنظمات غير الحكومية، فقد مُنحت وضعًا خاصًا، طبقًا لقدرتها على تجنب شراك مشروعات التنمية التي تنفذها الجهات الحكومية ذات الصبغة البيروقراطية، وذلك لكونها منظمات غير حكومية. ومع ذلك فإنه في هذه النقطة كذلك أصبحت معظم هذه المنظمات عوامل أفضل فحسب **لتوصيل** مشروعات مشابهة. وبذلك لم يستغرق المانحون الرئيسيون وقتًا كثيرًا لاستنتاج أنه يمكنها أن تصبح أفضل حلفائها في كل المشروعات التي تحتاج إلى مصدر تشاركي لتسويق أهدافها.

وبصورة عامة، لم تنجح وعود عوامل التغيير أو المنظمات غير الحكومية في إشراك "المرضى" بصدق في رعايتهم. ومع وجود بضعة استثناءات بسبب الصفات الشخصية للوسطاء، قامت الأداتية الجديدة للمشاركة بالترويج لنوع "الأطعمة السريعة" أو تنمية اصنعها بنفسك المكونة من بعض المكوّنات القديمة ذاتها. ومن ناحية أخرى فقد أصبح المرضى أنفسهم الذين شُجّعوا على العودة إلى تقاليد الرعاية الذاتية الخاصة بهم معتمدين على السلالة الجديدة من الاختصاصيين حفاة الأقدام، الذي يهبطون من الخارج في هيئة متطوعين، أو يتم تدريبهم في موقع العمل. باختصار، باتت تُضاف وسائل عمل وإقناع أكثر تعديلاً وخداعًا إلى معدات مؤسسات التنمية. وفي الوقت الراهن يعطي الدور المتنامي للمنظمات غير الحكوميات في أنشطة التنمية، والوسائل المالية الكبيرة التي تحد أيديها، إمكانيات غير مسبوقة لتلك المنظمات من أجل الأنشطة الشعبية التي تضفي صبغة احترافية.

وهكذا، فعندما نمضي في الحَفْر داخل الموقع الأثري للعديد من بُنى التنمية التي تتداعى في محاولة لأن نرى بوضوح أكثر وسط الركام الذي أثار يومًا ما إعجاب الكثيرين بسبب مظهره المتين، يَرد على الذهن عدد من الأسئلة. هل أدت المناهج التشاركية الجديدة بالفعل إلى أى تغير ذي شأن في طبيعة التنمية، أم أنها قامت بعمليات إسعافات أوَّلية لإطالة عمر مؤسسة شاخت؟ هل نجحت (أو يمكن أن تنجح) تلك الأساليب مثل التفاعل الحواري، وتنمية الوعي، وأبحاث العمل التشاركي بالفعل في وقف عمليات الهيمنة على العقل والتحكم فيه واستعماره؟ هل يمكن أن تأتي بأشكال جديدة من المعرفة والسلطة والعمل والمعرفة الفنية اللازمة لخلق نوع جديد من المجتمع؟ أو هل تعمل الخرافة التشاركية الجديدة على نحو أشبه بحصان طروادة قد ينتهي به الحال باستبدال نوع ماكر من المشاركة التي تُوجَّه من على بُعْد وتُنظَّم على نحو يتسم بالمهارة بالأنواع القديمة من المشاركة اللازمة أو المحددة ثقافيًّا، الخاصة بالمجتمعات المحلية؟ وعند النظر إلى الحقائق، وليس إلى النوايا الطيبة التي وراءها، يبدو من الصعب الإجابة عن هذه الأسئلة بالإيجاب.

هل هي تنمية للوعي من الخارج؟

طرحت الحركة التشاركية التطبيق العملي، أو العمل والتأمل، كوسيلة لإعطاء تلك الأبعاد الأعرض للمشاركة على وجه الدقة. وبذلك فإن طرق العمل وتنمية الوعي الحوارية الفريرية* تفهمها الحركة على أنها أداة مهمة للتفاعل لا تستهدف تحرير المقهورين فحسب، بل تستهدف كذلك الوسيط في النهاية باعتباره

* نسبة إلى پاولو فرير وهو أحد الفلاسفة المنظرين لحالة الانسان المقهور وله نظرية تربوية باسم "تربية المقهورين" يتحدث فيها عن الانسان المقهور والآليات المستخدمة في قهره وطرق مواجهة هذا القهر. (المترجم)

مفكرًا "بورجوازيًا". والمقصود بهذه الطرق خلق أشكال جديدة من المعرفة والسلطة وفهم الواقع تناسب محاربة الاتجاهات القمعية.

ومع ذلك فإن التقارير الواردة من الميدان، التي سبق إلقاء الضوء على بعضها هنا، توضح أن ممارسات تنمية الوعي لم تؤد باستمرار عند التطبيق إلى أنواع من التفاعل الحواري الذي يدعو إليه بإصرار پاولو فرير. وربما تعطينا النظرة الأكثر تمعنًا على هذه النظرية الخاصة بـ"التكييف التاريخي ومستويات تنمية الوعي"[١٥] فكرة ما عن أسباب عدم الكفاءة هذه.

وفي حديث فرير بتوسع عن تلك المسألة يقول إنه في المجتمعات التابعة وأثناء المراحل الانتقالية، لا يكون لدى المقهورين "قدر مهم من تنمية الوعي" وإنما وعي "شبه متعدٍّ" أو "متعد ساذج" أو "شعبي". ويؤدي بهم هذا "الواقع التاريخي الثقافي" إلى "استيعاب قيم الجماعات المهيمنة"، أي إلى أن يكون لديهم فهم مشوَّه لحالتهم. ومن ثم يكون من الضروري أن تتجاوز الجماعات "التقدمية" من المفكرين غير المغتربين مصالحها الطبقية وتشارك في ممارسات تنمية الوعي.

الواقع أن "الازدواجية الوجودية للمقهورين" باعتبارها إحدى ظواهر الحداثة الاقتصادية كانت إسهامًا فريريًا مهمًا في فهم العقد المستعمَر. وكان صحيحًا تعريف المتلازمة على أنها أحد أسباب "الفهم الزائف" للواقع. ومع ذلك فإنه في فصل طويل بعض الشيء مخصص لهذه القضية لم يرد ذكر لإمكانية أن العديد من الغرباء الذين يعملون مع المقهورين، أي الناشطون المسئولون عن تنمية وعي الآخرين، قد يعانون هم أنفسهم في النهاية من المتلازمة نفسها. فالإغفال يضعف على نحو خاص أهمية المفهوم. أي أنه يمكن أن يفسر حالات عديدة حيث حاولت "عوامل التغيير" أو "الطليعة" التي على قدر كبير من الأدلجة الاستفادة من تنمية الوعي أو الطرق التشاركية كمجرد أشكال جديدة وأكثر مكرًا من التحكم.

التصنيف النظري لعوامل التغيير تلك باعتبارها فاعلين مشاركين في الحوار يزيد من تيسير تلك الإساءات حينما يميل الغرباء إلى العمل، ليس فقط كحَمَلة أشكال أعلى من تنمية الوعي، بل كذلك الأيديولوجيات التي استوعبوها. وفي هذا السياق يُنظر إلى بعض الناشطين التشاركيين على أنهم يفوقون الصلف الأبوي للخبير/الواعظ التقليدي. وعندما يحفز الحس العام للشعبيين هؤلاء الأشخاص في نهاية الأمر على الاختلاف مع الحل المقدم لهم من القادة الطليعيين، فإن عدم تعاونهم أو مقاومتهم المطلقة تُعزى إلى وعيهم الأوَّلي، إن لم يكن إلى تأثيراتهم المضادة للثورة.

المشاركة: نعمة، أم خرافة، أم خطر؟

حقيقة أن الشعوب كافةً تُسلب منها إمكانياتها الخاصة بالارتباط ببعضها والعمل معًا لما فيه أفضل مصالحها هي في واقع الأمر أخطر مسألة. فهذا يمثل حالة من العنف لا يمكن أن تترك أي إنسان في حالة لا مبالاة، ولا شك في أنها تدعو إلى العمل. وحينما يواجه الناس هذه الأوضاع فإنهم يعملون، فرادى أو جماعات، في حدود إمكانياتهم. ويقول جوستافو إستيفا إنه "ليس هناك أناس بلا حركة"،[١٦] وهو محق في قوله هذا. فإن المصاب بجنون العمل والمبشر والوسيط المهووس والمصلح المبرمج ذهنيًا هم فقط الذين يهتمون بالوضع، بينما لا تعره الضحية اهتمامًا. وبسبب الصلف والافتقار إلى الحساسية المفهوم ضمنًا في هذا الموقف، فإنه يتضح أن وساطتهم تحكمية ولها نتيجة عكسية.

المشاركة، التي هي كذلك أحد أشكال التدخل، وهي أمر من الخطورة والتناقض الاستخفاف به أو اختزاله إلى كلمة غير محددة تفتقر إلى أي معنى محدد أو شعار أو تعويذة، أو في هذا الأمر مجرد أداة أو منهج بحث. والاختزال إلى هذه الأمور الصغيرة لا يَحُوْل فحسب دون جعلها نعمة، بل إنه يجعل من المحتمل أن تعمل كخرافة خادعة أو أداة خطيرة للتحكم. ولفهم أبعاد المشاركة العديدة، لابد لنا

من البحث الجاد في كل الجذور والفروع، تلك المتأصلة في قلب العلاقات الإنسانية والواقع الاجتماعي الثقافي الذي يكيفها.

كما أشرنا من قبل، فإن "الارتباط" لازم لفعل الوجود والعيش نفسه. فأن تعيش يعني أن ترتبط، أي تشارك في عالم حي أوسع ليس المرء إلا جزء منه. والارتباط بالعالم، وبالبشر الذين يشكلونه، فعل له نتائجه الكبيرة التي لا يمكن ولا يجب التدخل فيها. وبذلك ينبغي **فهم** عجز المرء بالكامل عن افتراض هذه الضرورة الحيوية. وهذا الفهم وحده، بواسطة الفاعل وغيره ممن يتفاعلون معه، قد يمكّن المرء من التغلب على ذلك المأزق. ولا يمكن للعلاج الديمقراطي أو التشاركي أن يهب مجتمعًا مريضًا أفراده موتى أو مكيفون ما ليس لدى هؤلاء كأفراد. والتاريخ الحديث غني بصورة خاصة بالحالات التي أدت فيها المشاركة المحفزة في مشروعات ذات طابع أيديولوجي أو وطني أو عرقي مرارًا إلى مآس مدمرة للذات على نحو مخيف. وعلى أي الأحوال فقد صاحبت شعارات المشاركة الأحداث التي أدت إلى التدمير المادي أو العقلي لملايين الأبرياء في ألمانيا، واتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية وكمبوديا والهند وإيران والعراق وغيرها.

تشير كل هذه الصعوبات كلها إلى معضلة أساسية تواجه الظاهرة التشاركية. ما السبيل إلى التوفيق بين حقيقتين: حقيقة أنه لا يمكن لأي شكل من التفاعل الاجتماعي أو المشاركة أن يكون ذا معنى أو محررًا ما لم يعمل الأفراد المشاركين كبشر أحرار غير متحيزين؛ والحقيقة الثانية هي أن كل المجتمعات حتى الآن وضعت معتقدات مقبولة على نحو مشترك (الدين، والأيديولوجيات، والتقاليد، الخ) بدورها تكيّف وتساعد على إنتاج أشخاص غير أحرار ومتحيزين في داخلهم؟ حل المعضلة صعب بشكل خاص في وقت اتخذت فيه الطرق القديمة للتكييف الاجتماعي أشكالاً جديدة ومخيفة. إنه إضفاء الصبغة الاقتصادية على الحياة مع كل دلالاته (الثقافية والسياسية والاجتماعية) ـــ أي إخضاع كل المشاركين فيه في أنحاء العالم كافةً لعمليات خفية وهيكلية في الغالب خاصة بالتحكم الإدماني. ونتيجة

لذلك يُقاد الناس إلى الاعتقاد بأن تحيزاتهم نفسها، وتكييفهم، وافتقارهم الداخلي إلى الحرية، ليست تعبيرات خاصة بحريتهم، بل خاصة كذلك بحرية أكبر مازال من الضروري تحقيقها.

ما وراء المشـــــاركة

في الحياة الحقيقية تُعالج المعضلة بطريقة مختلفة طبقًا لتنوع الأوضاع والثقافات الكبير. وفي السنوات الأخيرة أبدى عدد من الحركات الشعبية نشاطًا خاصًا، في طرح أشكال جديدة من القيادة و"التحريك"، وفي توحيد متطلبات المشاركة الداخلية والخارجية.

فيما يتعلق بالإنجاز الأول، فإن وجود "محركين" شديدي الحساسية داخل تلك الحركات قادرين على الاستماع إلى أهلهم، وإلى العالم أجمع، وإلى جذور ثقافتهم المشتركة، مكنهم من تنمية إمكانيات العمل واكتشاف الذات الكامنة في "الرجل العادي". وإذا ما أخذنا المشهد الهندي كمثال، فإن حركات غاندي، وتشيبكو، ولوكايان، وسفادايايا* نماذج جيدة للطريقة التي تفاعل بها هؤلاء المحركون الملهمون مع أبناء بلادهم. واعتمادًا على أكثر جوانب تقاليد الناس بقاءً وإلهامًا، تمكن بعضهم من استخدام بعضها كأدوات حية لإعادة التوليد الاجتماعي الثقافي. وعُثِر على طرق جديدة للعمل والأمل معًا، وهو ما أعطى معانٍ وتعبيرات جديدة

---

* تشيكو معناها الالتصاق باللغة الهندية. وقامت بهذه الحركة مجموعة من الفلاحات في منطقة أوتاراخاند الهندية بهدف منع قطع الأشجار واستعادة حقوق غاباتهن التقليدية. وقد بدأت الحركة في عام ١٩٧٣.

لوكايان معناها حوار الناس. بدأت الحركة في عام ١٩٨٠ كمنتدى للتفاعل بين الناشطين والمفكرين المعنيين من خلال اللقاءات وورش العمل ومجموعات العمل والمحاضرات.

سفادايايا معناها دراسة النفس. وفكرتها الأساسية هي تنمية الوعي بالوجود الإلهي داخل كل إنسان، والفهم الصحيح للكتب التي وضعها المتقدمون روحيًا، ذلك أنه لا فائدة من القراءة بدون فهم. وأهمية سفادايايا أنها تمنح الإنسان صلة بالشخصيات العظيمة وتلهمه كي يتابع طريق معرفة الذات. والفكرة الأساسية الأخرى هي أن باكتي (الولاء) ليس نشاطًا انغلاقيًا بل هو قوة اجتماعية. فالباكتي هو فهم علاقة الإنسان بالإله وبغيره من البشر. (المترجم)

للحداثة، بمعناها الحقيقي الخاص الانتماء إلى الحاضر. وبصورة عامة فإن حقيقة عدم قيام فاعلي التغيير المدربين على نحو خاص بدور كبير في تلك الحركات لم تمنع أعضاءها، الذين يعمل معظمهم كفاعلي تغيير، من تحريكها.

في منطقة الإنجاز الثانية، يبدو أن المستقبل الجديد، المشترك بين معظم تلك الحركات الشعبية الحقيقية، هو الاستعاضة عن العديد من طرق البحث وخطط المشروعات والتخطيطات التنظيمية وقيود جمع الأموال الحديثة العديدة بالطرق الأكثر تقليدية ومحلية للتفاعل والقيادة. وعادةً ما تبدو الحاجة إلى البعد الروحي إلى إحياء المقدّس في العلاقات اليومية مع العالم يُعاد اكتشافها كعامل أساسي لإعادة توليد فضاء الناس. وحيثما وُجد هذا البعد الروحي[١٧] أنتج عدوى الذكاء والإبداع المدهشة الموصلة إلى "الكفاءة" الجماعية للناس بما يزيد كثيرًا على أي من أشكال التعبئة الجماعية الأخرى. وفي الحركات الشعبية سابقة الذكر كان هذا البعد بمثابة الأداة الأقوى في إحياء النماذج المثالية القديمة الخاصة بالمعيشة القائمة على الحب وطيب المعشر والبساطة، وكذلك في مساعدة الناس على مقاومة آثار إضفاء النزعة الاقتصادية المدمرة.

بهذا المعنى، تعني المشاركة العيش والارتباط بطريقة مختلفة. وهي توحي قبل كل شيء باستعادة المرء لحريته الداخلية، أي تعلم الاستماع والمشاطرة، والتحرر من أي خوف أو استنتاج أو اعتقاد أو حكم محدد سلفًا. وبما أن الحرية الداخلية لا تعتمد بالضرورة على الحرية الخارجية، فإن استعادتها مسألة شخصية في المقام الأول، ويمكن أن تتحق حتى في السجن، أو في ظل أشد الظروف قمعًا. ومع ذلك فهي لا تمكّن المرء من اكتساب قوة حياتية ضخمة من أجل ازدهار حياته فحسب، بل تسهم كذلك بطريقة مهمة في أي كفاح آخر للمرء من أجل حياة أفضل. وبذلك تهب الحرية الداخلية الحياة للحرية الخارجية، وتجعلها ممكنة ومهمة. ومن ناحية أخرى، بينما تكون الحرية الخارجية نعمة كبيرة، وضرورة لحماية الناس من العنف والإساءة، فهي تظل جوفاء وعرضة للانهيار في غياب الحرية الداخلية.

فهي لا يمكنها في حد ذاتها مساعدة الأشخاص المغتربين على الازدهار بخير، أو العيش بحكمة وجمال. وعلى أي الأحوال فسرعان ما تتحول المشاركة إلى صورة ممسوخة، ودعوة إلى الخطط التحكمية، حيث لا تمثل إلا طقسًا بين أشخاصًا مغتربين يعملون كالروبوتات المبرمجة.

ثانيًا، يوحي العيش بطريقة مختلفة بفهم ذلك التغيير على أنه عملية تبدأ من الداخل، وتضع تعريفًا بينما يتابع المرء رحلته الإبداعية في المجهول. وهو لا يعني التوافق مع نمط مقرر سلفًا أو نموذج مثالي من وضع الآخرين، أو حتى نموذج مثالي من صنع أوهام المرء والنماذج المثالية المكيفة. ولكي يحدث التغيير ويكون له معنى، ينبغي أن يمثل سعيًا مفتوحًا وتفاعلاً للأشخاص الأحرار والمتسائلين من أجل فهم الواقع.

في وضع يجري فيه تجاهل أبعاد التغيير المهمة هذه، أو الانفصال عنها بطريقة مصطنعة، تخدم أشكال المشاركة أو التعبئة المنظمة أغراضًا وهمية أو تؤدي إلى منجزات سطحية أو متشظية ليست لها آثار دائمة على حياة الناس. وحتى عندما يبدو أن هذه المنجزات مفيدة لجماعة بعينها أو منطقة في حد ذاتها فإن آثارها تظل محدودة حتمًا، من حيث الزمان والمكان، بل وتسفر في بعض الأحيان عن آثار عكسية في العديد من المجالات غير المنتظرة التي لم يتوقعها أحد.

وعلى مستوى آخر، فإن التغييرات الكلية المخططة (التي هي بصورة عامة مبرر برامج التنمية) نتيجة غير مباشرة لملايين التغييرات الجزئية الفردية أكثر منها للبرامج التطوعية والاستراتيجيات الموضوعة من أعلى. والواقع أنها غالبًا ما تمثل اختيارًا للتغييرات الجزئية غير المخططة التي يحدثها آخرون وفي أماكن أخرى. وعندما تصل هذه التغييرات إلى كتلة حرجة، وتبدو تهديدًا لمراكز المعرفة/القوة المهيمنة في القمة، يختارها محترفوهم ويستخدمونها كمُدْخَل للتغييرات المخططة التي استهدفت تحول التهديد المحتمل المطروح على القمة إلى

رصيد ممكن لها. ومن ثم تمثل مشروعات التغيير من أعلى الكبرى بصورة عامة محاولة من جانب تلك القوى نفسها المعرضة للخطر لاحتواء التغيير وإعادة توجيهه، بقصد تعديله طبقًا لمصالحها، بمشاركة الضحايا حينما يمكن ذلك. وهذه هي الطريقة التي تُسلب بها من معظم أصحاب الثورات الحقيقيين، عاجلاً أو آجلاً، التغييرات التي أثاروها، ويصبحون في النهاية ضحايا للأيديولوجيين المحترفين والمهيجين الذين يعملون نيابةً عنهم. وهذه هي كذلك الطريقة التي سُلب بها المُستَجْدُون التشاركيون الرواد في سنوات التنمية المبكرة نموذجهم التشاركي المثالي، حيث جرى تحويل ذلك النموذج إلى المفهوم التحكمي للتنمية التشاركية الخاص بالوقت الراهن.

هل ينبغي أن يعني ذلك أن أي شيء يفعله أي إنسان حر من أجل التغيير، ولو بمعناه الحقيقي والكلي، سوف تواجهه حتمًا المصالح المكتسبة وتختاره؟ أم ينبغي أن يدعو هذا الواقع من لديهم رغبة جادة في أن يظلوا أحرارًا، وأن يرتبطوا ببعض على هذا الأساس، وأن يظلوا مشاركين في العالم، متحررين من المخاوف بكل أنواعها، بما في ذلك الخوف من الاختيار؟ وإذا كان قد أمكن إعادة تعريف النموذج المثال التشاركي، ببساطة، بصفات مثل الانتباه أو الحساسية أو الطيبة أو التعاطف، وتدعمه أفعال إعادة التوليد كالتعلم والارتباط والاستماع، أليس من المستحيل اختيار هذه الصفات والملكات على وجه التحديد؟ أليست هي نفسها كذلك التي تساعد باستمرار على أن تزدهر إمكانيات التحول الداخلي لدى الآخرين؟ ومن المحتمل أن يكون البقاء مع هذه المسألة بمثابة رفيق للناشط الذي يبحث عن حل لحياته وتحسين طرق المشاركة في حياة الآخرين.

المراجـــع

1. See Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society,* Glencoe, Illinois: 1958, p. 50.

2. See Norman H, Nie, 'Social Structure and Political Participation', *American Political Science Review,* June 1969, No. 63, p. 369.

3. This is one of the definitions given by the Webster Dictionary for the verb 'to develop'.

4. Robert S. McNamara, *Address to the Board of Governors,* Washington, D.C.: World Bank, 25 September, 1973.

5. See Sheldon Annis, 'The Next World Bank? Financing Development from the Bottom Up, *Grassroots Development,* 1987, Vol. II, No. 1, p. 25.

6. Ibid. p. 26.

7. In a document produced by Matthias Stiefel and Marshall Wolfe, 'The Quest For Participation', UNRISD, Mimeographed Preliminary Report, June 1984, p. 12, the authors conclude that: 'The central issue of popular participation has to do with power, exercised by some people over the people, and by some classes over other classes . . .'

8. PAR — i.e. Participatory Action Research — is a methodology, or approach, to both action and research. It was

introduced in the '70s, first in Asia and Latin America, by different groups of activists/theorists working in grassroots developmental activities. PAR seeks to set in motion processes of social change by the populations themselves, as they perceive their own reality. Orlando Fals-Borda. one of its founders, views it as 'a methodology within a total existential process', aimed at 'achieving power and not merely growth for the grassroots populations'.

9. Orlando Fals-Borda, *Knowledge and People's Power,* New Delhi: Indian Social Institute, 1988, p. 2.

10. 'Any science as a cultural product has a specific human purpose and therefore implicitly carries those biases and values which scientists hold as a group'. See Orlando Fals-Borda, op. cit.,p. 93.

11. The gist of this design can be found in the following statement by Orlando Fals-Borda: 'Academic knowledge combined with popular knowledge and wisdom may give, as a result, a total scientific knowledge of a revolutionary nature (and perhaps a new paradigm), which destroys the previous unjust class monopoly.' Ibid., p. 88.

12. The Gandhian movement was based on the assumption that Indian rural communities were invested with a much more forbidding power than that of the British administration. As such,

Gandhi's persistent message to them was neither to oppose that illusory and corruptive power through violence, nor to try to seize it. Many of the present grassroots movements of India and elsewhere similarly believe that the narrow politics of capturing state power is often a last resort. For more on the question of power, see Majid Rahnema, 'Power and regenerative processes in micro-spaces', in *International Social Science Journal.* August 1988, No. 117, pp.361-75.

13. Ibid., p. 366.

14. Carlos Fortin and Matthias Stiefel, 'People's Participation — Problem or Promise?, Summary of a Panel of the World Conference', in *Development* [SID], 1985, No. 3, p. 75.

15. See Paolo Freire, *Cultural Action for Freedom,* Harmondsworth: Penguin Books, 1975, pp. 57-71.

16. See Gustavo Esteva, 'Beware of Participation', in *Development, [SW],* 1985, No. 3, p. 77.

17. Short of a less controversial word, 'spiritual' is used here to express the following qualities: sensitivity; the art of listening to the world at large and within one, free from the hegemony of a conditioned 'me' constantly interfering in the process; the ability to relate to others and to act, without any pre-defined plan orulterior motives; and the perennial qualities of love, compassion and goodness which are under constant assault in

economized societies. The spiritual dimension has nothing to do with the so-called religious, atheistic or scientific perceptions of the world. It expresses mainly the belief that human beings, in their relations with the world, are moved not only by material, economic, or worldly interests. It recognizes the sacred dimension of life which transcends the latter, giving a higher meaning to such awesome acts as living, relating and loving. The spiritual dimension, it may be said, is generally inhibited by fanatical beliefs in the superiority of one religion over another. As such, contrary to its promoters' claims, it is totally absent in religious fundamentalist movements based on hate and violence.

Burt Alpert & P.A. Smith, 'How Participation Works' and S.M. Miller, 'Planning for Participation', both published in *The Journal of Social Issues,* Vol. 5, No. 1,1949, are amongst the first writings on participation in the development age. Sporadic studies, like G. M. Beal, 'Additional Hypotheses in Participation Research', in *Rural Sociology,* Vol. 21, Sept.-Dec. 1956; T.R. Black, 'Formal Social Participation: Method and Theory', same journal, Vol. 22, March 1957; and J.W.C. Johnstone & R.J. Rivera, *Volunteers for Learning,* Chicago: 1965, keep alive interest in the subject. The publication, outside Brazil, of Paulo Freire's three major works: *Cultural Action for Freedom,* originally produced as Monograph Series No. 1 of the *Harvard Educational Review,* 1970; *Pedagogy of the Oppressed,* New York: 1970; and *Education for Critical Consciousness,* New York: 1973, provided development activists and theorists with the new concept of conscientization.

The 1970s witnessed a blossoming of ideas and practices aimed at defining and implementing social change by, and with, the populations concerned, in accordance with their own aspirations. PAR (Participatory Action Research) was born as a new methodology for 'dialogical intervention'. Some of the earlier statements are: B. Hall, 'Participatory Research: An Approach for Change', *Convergence,* Vol. 8, No. 2,1975; F. Haque, S.Mehta, A.Rahman & P. Wignaraja, 'Towards A Theory of Rural

Development', *Development Dialogue,* No. 2, 1977; M. R. Hollnsteiner, 'People Power: Community Participation in the Planning of Human Settlements', *Assignment Children,* No. 40, Oct.-Dec. 1977. Experiences, from different regions are presented in M.L. Swantz, 'Participatory Research as a Tool for Training: The Jipemoyo Project in Tanzania', *Assignment Children,* No. 41, Jan.-March 1978; R.B. Charlick, 'Animation rurale: Experience with Participatory Development in Four West African Nations', *Rural Development Participation Review,* Vol. 1, No. 2, Winter 1980; H. Masharraf, *Conscientizing Rural Disadvantaged Peasants in Bangladesh: Intervention through Group Action: A Case Study ofProshika,* ILO, Working Paper No. WEP 10/WP.27, 1982. Summaries from a decade of experiences are drawn in Md. A. Rahman (ed.), *Grassroots Participation and Self-Reliance,* Delhi: 1984; M. Stiefel & M. Wolfe, *The Quest for Participation,* Geneva: UNRISD, 1985; O. Fals-Borda & A. Rahman (eds.), *Action and Knowledge: Breaking the Monopoly with PAR,* New York: Apex, 1991.

While the intention of most of the above writers was to impart an endogenous direction to social change, participation soon became a favourite 'amoeba' or plastic word of the development age. For an understanding of this phenomenon, see Uwe Porksen, *P/astikworter: Die Sprache einer internationalen Diktatur,* Stuttgart: 1988, with a list of the words in p. 41. A

counter-current, mainly composed of planners, experts and economists, sought to co-opt the participatory discourse with a view to carving out a 'human face' for development. See for instance D. Gow & J. VanSant, 'Beyond the Rhetoric of Rural Development Participation: How Can it Be Done?', *World Development,* Vol. 11, No. 5, 1983; D.C. Korten & F.B. Alonso (eds.), *Bureaucracy and the Poor: Closing the Gap,* Singapore: 1981; J. VanSant et al., 'Managing Staff to Promote Participation', *Rural Development Participation Review,* Vol. 3, No. 3, 1982.

The 1980s witnessed a variety of critical reflections on participation, coming from different, sometimes opposite, directions. L. Rao and A. Bhaiya, 'Building Up People's Faith in Themselves', *Ideas and Action,* Vol. 119, No. 7, 1977; N. Long and D. Winder, 'The Limitations of "Directive Change" for Rural Development in the Third World', *Community Development Journal,* Vol. 16, No. 2, 1981; Jacques Bugnicourt, 'Popular Participation in Development in Africa', *Assignment Children,* Vol. 59/60, 1982; and R. Kidd and M. Byram, 'Demystifying Pseudo-Freirian Development: The Case of Laedza Batanani', *Community Development Journal,* Vol. 17, No. 2, April 1982, find out that, in the cases under their consideration, the participatory discourse is now being used for manipulative and domesticating designs. B. Dogra & A.

Curucharan, 'Behind the Facade', *The Illustrated Weekly of India,* March 1984, provide a journalistic investigation of one case of abuse, made in the name of people's participation, by a rich international NGO. The co-optation of protest by agencies is further analysed in G. Esteva, 'Beware of Participation' and M. Rahnema, 'NGO's: Sifting the Wheat from the Chaff, both in *Development,* No. 3, 1985; and S. Annis, 'The Next World Bank? Financing Development from the Bottom Up', *Grassroots Development,* Vol. 11, No. 1, 1987. Also the protagonists of PAR are increasingly attempting to reflect upon this ambivalence. For instance, O. Fals-Borda,*Knowledge and People's Power: Lessons with Peasants in Nicaragua, Mexico, Colombia,* Delhi: 1988, in particular pp. 41-50.

التخطيـط

أرتورو إسكوبار

التخطيـــط

أرتورو إسكوبار

كانت تكنيكات التخطيط وممارساته مهمة للتنمية منذ بدئها. وقد أضفى التخطيط، باعتباره تطبيق المعرفة العلمية والفنيية على المجال العام، المشروعية على مشروع التنمية وغذى الآمال المتعلقة به. وبصورة عامة، يجسد مفهوم التخطيط الإيمان بإمكانية هندسة التغيير الاجتماعي وتوجيهه وإنتاجه حسب الرغبة. وهكذا كان هناك باستمرار إيمان من جانب خبراء التنمية من معظم المذاهب بأن فكرة قدرة البلدان الفقيرة على التحرك على نحو أو آخر بسهولة على طريق التقدم من خلال التخطيط حقيقة لا شك فيها، وإيمان بديهي لا يحتاج إلى بيان.

ربما لم يكن هناك مفهوم على هذا القدر من الخداع، ولم تبلغ فكرة هذا الحد من الاتفاق عليها. إن القبول الأعمى للتخطيط هو الأكثر إثارة للدهشة في ظل الآثار المنتشرة التي كانت له من قبل، ليس على العالم الثالث فحسب، بل على الغرب كذلك، حيث رُبِط بعمليات الهيمنة والسيطرة الاجتماعية الأساسية. ذلك أن التخطيط رُبِط ربطًا لا انفصام له بظهور الحداثة الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر. وروتين التخطيط وتصوراته التي أُدخلت العالم الثالث خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية نتيجةٌ للعمل العلمي والاقتصادي والسياسي التراكمي؛ وهي ليست أطرًا محايدة يعرض "الواقع" نفسه من خلالها على نحو محايد. وبذلك فهي تحمل علامات التاريخ والثقافة اللذين أنتجاها. وعند نشر التخطيط في العالم الثالث لم يحمل معه هذا المتاع التاريخي فحسب، بل أسهم كذلك بصورة كبيرة في إنتاج الصورة الاجتماعية الاقتصادية والثقافية التي نصفها اليوم بالتخلف.

تطبيع الناس في أوروبا القرن التاسع عشر

كيف نشأ التخطيط في التجربة الأوروبية؟ باختصار شديد، كانت هناك ثلاثة عوامل رئيسية ضرورية لهذه العملية بدأت في القرن التاسع عشر ــ تطور تخطيط المدن باعتباره طريقة للتعامل مع مشاكل المدن الصناعية المتنامية، وظهور التخطيط الاجتماعي وتدخل الاحترافيين والدولة المتزايد في المجتمع باسم تشجيع رفاه الناس، واختراع الاقتصاد الحديث الذي تبلور بمأسسة السوق وصياغة الاقتصاد السياسي الكلاسيكي. وهذه العوامل الثلاثة التي تبدو لنا الآن على أنها طبيعية، وعلى أنها أجزاء من عالمنا، لها تاريخ قريب، بل وهش، نسبيًا.

في النصف الأول من القرن التاسع عشر أحدثت الرأسمالية والثورة الصناعية تغييرًا ضخمًا في تركيبة المدن، وخاصةً في شمال غرب أوروبا. فقد تدفق المزيد من الناس إلى الأحياء، وانتشرت المصانع، وخيم دخان المصانع فوق الشوارع التي تغطيها مياه الصرف الصحي. وطالبت "المدينة الميتة"، كما يقول المجاز، شديدة الازدحام وغير المنظمة بنوع جديد من التخطيط يوفر حلولاً للفوضى الحضرية الجامحة. والواقع أن مسئولي تلك المدن ومصلحيها المعنيين في المقام الأول بالتنظيمات الصحية، والأشغال العامة، والتدخلات الصحية، هم أول من وضع أسس التخطيط الحضري الشامل. لقد بدأوا يتصورون المدينة على أنها كيان، ويحللونها على نحو علمي، ويغيرونها بناءً على الشرطين الأساسيين الخاصين بالمرور والصحة. وكان من المفترض استعادة "التنفس" و"الدورة الدموية" لكائن المدينة الحي الذي تغلب عليه الضغط المفاجئ. وصُمِّمت المدن (بما في ذلك المستعمرات الواقعة خارج أوروبا) أو عُدِّلت على نحو يضمن الدوران الصحيح للهواء والمرور، وانطلق محبو الأعمال الخيرية لإزالة العشوائيات والمجيء بالأخلاق السليمة إلى سكانها. وبذلك تآكل المعنى التقليدي الغني للمدن والعلاقة الأكثر حميمية بين المدينة والساكن حيث أصبح النظام الصناعي الصحي هو السائد. وغيَّر تشييء الفضاء والناس، وهذه هي ممارسة تخطيط المدن، إلى جانب

علم النزعة الحضرية، التركيبة المكانية والاجتماعية للمدينة، مما أدى إلى مولد ما سُمِّيَ "إضفاء الصبغة التايلورية* على العمارة" في القرن العشرين[1].

كما هو حال المخطِّطين في العالم الثالث في الوقت الراهن، كان على البورجوازية الأوروبية في القرن التاسع عشر كذلك التعامل مع مسألة الفقر. والواقع أن إدارة الفقر فتحت مجالاً كاملاً للتدخل أسماه بعض الباحثين الاجتماعي. وقد جُمِع بين الفقر والصحة والتعليم ومبادئ الصحة والنظافة والبطالة وغيرها تحت اسم "المشاكل الاجتماعية"، وهو ما اقتضى بدوره معرفة علمية مفصلة بشأن المجتمع وسكانه، والتخطيط الاجتماعي الموسع، والتدخل في الحياة اليومية. وعندما ظهرت الدولة كضامن للتقدم، أصبح هدف الحكومة هو الإدارة الكفء وتدريب السكان لضمان رفاههم و"نظامهم الصالح". وأُنتجت مجموعة من التنظيمات والقوانين بغرض تنظيم ظروف العمل والتعامل مع الحوادث، والتقدم في العمر، وبطالة النساء، وحماية الأطفال وتعليمهم. وأصبحت المصانع والمدارس والمستشفيات والسجون أماكن مميزة لتشكيل تجربة وأنماط التفكير فيما يتعلق بالنظام الاجتماعي. وباختصار، جعل ظهور الاجتماعي بالإمكان زيادة التنشئة الاجتماعية وإخضاع الناس للمعايير السائدة، وكذلك إدخالهم ضمن آلة الإنتاج الرأسمالي. والنتيجة النهائية لهذه العملية في الوقت الحاضر هي دولة الرفاه والنشاط الجديد المعروف بالعمل الاجتماعي الذي أُضفيت عليه الصبغة الاحترافية.

ولابد من التأكيد على نقطتين تتصلان بهذه العملية. إحدى هاتين النقطتين هي أن هذه التغييرات لم تحدث بشكل طبيعي، بل تطلبت عمليات أيديولوجية ومادية واسعة، واقتضت القسر الصريح في أغلب الأحيان. فلم يصبح الناس معتادين على العمل في المصانع أو العيش في المدن المزدحمة وغير المواتية بسعادة وباختيارهم؛ فقد كان لابد من تدريبهم على العيش فيها! والنقطة الثانية هي

---

* نسبة إلى فردريك ويليام تايلور (١٨٥٦-١٩١٥) الذي استهدف وضع أسس ونظم جديدة للإدارة يستند فيها إلى سلطة العلم القائمة على دراسات الوقت والحركة. (المترجم)

أن عمليات وأشكال التخطيط الاجتماعي نفسها أنتجت ذوات "قابلة للحكم". فهي لم تشكّل البُنى والمؤسسات الاجتماعية فحسب، بل كذلك الطريقة التي يعيش بها الناس الحياة ويبنون بها أنفسهم كذوات. ولكن خبراء التنمية غفلوا عن تلك الجوانب الخفية للتخطيط في مقترحاتهم لإعادة إنتاج أشكال التخطيط الاجتماعي في العالم الثالث. وكما قال فوكو، فإن "'عصر التنوير' الذي اكتشف الحريات اخترع كذلك الأنظمة."[٢] ولا يمكن للمرء أن ينظر إلى الجانب المشرق من التخطيط، ومنجزاته الحديثة (إذا لابد لنا من قبولها)، دون النظر في الوقت نفسه إلى جانبه المظلم الخاص بالهيمنة. وقد أنتجت إدارة الاجتماعي ذوات حديثة لا تعتمد على المحترفين في تلبية حاجاتها فحسب، بل تؤمر بدخول واقع (المدن، والأنظمة الصحية والتعليمية، والاقتصادات، الخ) يمكن أن تحكمه الدولة من خلال التخطيط. ويتطلب التخطيط حتمًا تطبيع الواقع ومعايرته، وهو ما يستتبع بدوره الظلم وإزالة الاختلاف والتنوع.

كان العامل الثالث شديد الأهمية في التاريخ الأوروبي للتنمية ونجاح التخطيط هو اختراع "الاقتصاد". فالاقتصاد كما نعرفه اليوم لم يكن له وجود حتى أواخر القرن الثامن عشر في أوروبا، ناهيك عن سائر أنحاء العالم. ووفر انتشار مأسسة السوق، وبعض التيارات الفلسفية مثل المذهب النفعي والفردية، وميلاد الاقتصاد السياسي الكلاسيكي في نهاية القرن الثامن عشر العناصر والغراء اللازمة لإنشاء مجال مستقل هو "الاقتصاد"، المنفصل بوضوح عن الأخلاق والسياسة والثقافة. ويشير كارك بولاني إلى هذه العملية على أنها "اقتلاع" الاقتصاد من المجتمع، وهي العملية التي رُبطت بتقوية الرأسمالية واستتبعت تسليع الأرض والعمل. وكانت هناك نتائج عديدة لهذا التطور، بالإضافة إلى التسليع العام. وقد استُبعدت أشكال أخرى من التنظيم الاقتصادي، مثل تلك التي تأسست على التبادل وإعادة التوزيع، وجرى تهميشها على نحو متزايد. وأصبحت أنشطة الكفاف بلا قيمة وقُضِي عليها. وبات الموقف الأداتي تجاه الطبيعة والناس نظام العصر، وهو

ما أدى بدوره إلى أشكال غير مسبوقة من استغلال الناس والطبيعة. ومع أن أغلبنا في الوقت الحاضر يتعامل مع اقتصاد السوق على أنه أمر مُسلَّم به، فلم تكن هذه الفكرة وواقع الطريقة التي تعمل بها وجود باستمرار. وبالرغم من هيمنتها، فهي لا تزال، حتى في وقتنا هذا، مجتمعات كفاف واقتصادات "غير رسمية" وأشكال جماعية من التنظيم الاقتصادي في أجزاء عديدة من العالم الثالث.

باختصار، شهدت الفترة من ١٨٠٠ إلى ١٩٥٠ زحف تلك الأشكال من إدارة وتنظيم المجتمع والفضاء الحضري والاقتصاد التي ستؤدي إلى ذلك البناء من التخطيط في بداية فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وما إن يجرى تطبيع الأفراد والمجتمعات والاقتصادات وتنظيمهم وترتيبهم حتى يُخضَعون للفحص العلمي ومشرط الهندسة الاجتماعية الخاص بالمخطِّط الذي يحاول حينذاك إنتاج النوع المرغوب من التغيير الاجتماعي، شأنه في ذلك شأن الجرَّاح الذي يجري عملية جراحية في جسم الإنسان. وإذا ما حقق العلم الاجتماعي والتخطيط أي نجاح في التنبؤ بالتغيير الاجتماعي وهندسته، فذلك على وجه الدقة لأنه تم التوصل إلى بعض أشكال الانتظام الاقتصادي والثقافي والاجتماعي التي تمثل عنصرًا نظاميًّا واتساقًا مع العالم الحقيقي بشأن محاولات المخطِّط. وما إن تنظم عمل المصنع وتدرب العمال، أو ما إن تبدأ زراعة الأشجار في المزارع، يمكنك حينئذ التنبؤ بالمُخْرَج الاقتصادي أو إنتاج الأخشاب. وأثناء ذلك يتأثر أيضًا استغلال العمال، وتدهور الطبيعة، والقضاء على أشكال المعرفة الأخرى ــ سواء أكانت مهارات الصانع أو مهارات من يعيشون على الغابة. وهذا هو نوع العمليات المعرضة للخطر في العالم الثالث عند إدخال التخطيط كتكنيك أساسي للتنمية. باختصار، يعيد التخطيط تعريف الحياة الاجتماعية والاقتصادية بما يتوافق مع معايير العقلانية والكفاءة والأخلاق التي تتوافق مع تاريخ المجتمع الرأسمالي الصناعي وحاجاته، وليس مع تاريخ العالم الثالث وحاجاته.

شب التخطيط العلمي عن الطوق خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، حين نشأ من أصول متغايرة بعض الشيء – تعبئة الإنتاج القومي أثناء الحرب العالمية الأولى، والتخطيط السوفيتي، وحركة الإدارة العلمية في الولايات المتحدة، والسياسة الاقتصادية الكينزية*. وعُدِّلت تكنيكات التخطيط خلال الحرب العالمية الثانية والفترة التي أعقبتها. وحدث خلال تلك الفترة، وفيما يتصل بالحرب، أن انتشرت أبحاث العمليات، وتحليل الأنظمة، والهندسة البشرية، ورؤى التخطيط باعتبارها "عملاً اجتماعيًا عقلانيًا". وعندما بزغ فجر عصر التنمية في العالم الثالث في أواخر الأربعينيات، وجد حلم تصميم المجتمع من خلال التخطيط أرضًا أكثر خصوبة. وفي أمريكا اللاتينية وآسيا، أصبح خلق "المجتمع النامي"، المفهوم على أنه حضارة ذات أسس حضرية تتميز بالنمو والاستقرار السياسي ومستويات المعيشة المتزايدة، هدفًا واضحًا، وصُممت الخطط الطموحة لإحداثه بمساعدة متحمسة من العالم "المتقدم".

ومع ذلك فلكي تخطط في العالم الثالث لابد من وضع بعض الشروط الهيكلية والسلوكية، وذلك في العادة على حساب مفاهيم الناس القائمة الخاصة بالعمل الاجتماعي والتغيير. وفي مواجهة ضرورات "المجتمع الحديث"، شمل التخطيط التغلب على "التقاليد" و"العقبات" و"اللاعقلانيات" أو القضاء عليها، أي التعديل الشامل للبنى البشرية والاجتماعية القائمة والاستعاضة عنها ببنى عقلانية جديدة. وبناءً على طبيعة النظام الاقتصادي في فترة ما بعد الحرب، بلغ ذلك حد خلق ظروف للإنتاج وإعادة الإنتاج الرأسمالي. ووفرت نظريات النمو الاقتصادي، التي هيمنت على التنمية في تلك الفترة، التوجيه النظري لخلق النظام الجديد ووفرت خطط التنمية الوطنية وسائل تحقيقه. وكان هدف "البعثة" الأولى – لاحظ المسحة الاستعمارية والتبشيرية المسيحية – التي أرسلها البنك الدولي إلى أحد

* نسبة إلى جون مينارد كينز الذي تنادي سياسته الاقتصادية بتنظيم الأسواق من خلال تدخل الدولة. (المترجم)

البلدان "المتخلفة" في عام ١٩٤٩، على سبيل المثال، هو صياغة "برنامج شامل للتنمية" للبلد المشار إليه، وهو كولومبيا. ورأت البعثة التي كان يعمل بها خبراء من مختلف الميادين أن مهمتها هي "الدعوة إلى برنامج شامل ومتساوق داخليًا. ... وفقط من خلال هجوم عام في أنحاء الاقتصاد كله على التعليم والصحة والإسكان والغذاء والإنتاجية يمكن كسر الدائرة المفرغة للفقر والجهل وسوء الصحة والإنتاجية المنخفضة على نحو حاسم." وعلاوة على ذلك كان من الواضح للبعثة أنه:

لا يمكن الهروب من استنتاج أن الاعتماد على القوى الطبيعية لم يحقق أسعد النتائج. والاستنتاج الذي لا مهرب منه كذلك هو أنه بمعرفة الحقائق الأساسية والعمليات الاقتصادية، يمكن للتخطيط الجيد عند تحديد الأهداف وتوزيع الموارد، والتصميم عند تنفيذ برنامج التحسين والإصلاحات، عمل الكثير لتحسين البيئة الاقتصادية من خلال تشكيل السياسات الاقتصادية كي تفي بالمتطلبات الاجتماعية المؤكدة علميًا. ... وعند القيام بهذا الجهد، لن تنجز كولومبيا خلاصها فحسب بل سوف تكون في الوقت نفسه بمثابة نموذج ملهِم لكل مناطق العالم المتخلفة الأخرى.[٣]

يبرز كون التنمية متعلقة بـ"الخلاص" بجلاء في معظم أدبيات تلك الفترة؛ وهو ما يعيد كذلك إلى الأذهان بعثة التمدين الاستعمارية. وكان يُنظر إلى البلدان الواقعة في أمريكا اللاتينية وإفريقيا وآسيا على أنها "تعتمد على القوى الطبيعية"، وهو ما لم يحقق "أسعد النتائج". ولا حاجة إلى القول بأن تاريخ الاستعمار كله متأثر بهذه الطريقة الاستطرادية التي وُضِع بها. وما يتم التأكيد عليه بدلاً من ذلك هو إدخال البلدان الفقيرة العالم "المستنير" الخاص بالعلم الغربي والاقتصاد الحديث، بينما يتصورون الظروف القائمة في تلك البلدان على أنها تتميز بـ"حلقة مفرغة" من "الفقر" و"الجهل" وما شابه. ومن ناحية أخرى يُنظر إلى العلم والتخطيط على أنهما محايدان ومرغوبان ويمكن تطبيقهما عالميًا، بينما الواقع هو أنه يجري نقل

عقلانية وخبرة حضارية كاملة بعينها للعالم الثالث من خلال عملية "التنمية". وبذلك دخل العالم الثالث الوعي الغربي فيما بعد الحرب العالمية الثانية باعتبار أنه يشكل المادة الخام الاجتماعية والفنية المناسبة للتخطيط. وبطبيعة الحال اعتمد هذا الوضع ومازال على الاستعمار الجديد المستنزِف. ومن الناحيتين المعرفية والسياسية، فإنهم يتصورون العالم الثالث على أنه هدف طبيعي-فني لابد من تطبيعه وتشكيله من خلال التخطيط لاستيفاء صفات "مجتمع التنمية المؤكدة علميًا".

بحلول خمسينيات القرن العشرين كان معظم بلدان العالم الثالث مشاركًا بالفعل في أنشطة التنمية. وعندما دشنت الأمم المتحدة "عقد التنمية" الأول في بداية الستينيات قالت بذلك:

لقد جرى تمهيد الأرض للبحث غير العقائدي لمشاكل التنمية الحقيقية، أي الادخار والتدريب والتخطيط، وللعمل بشأنها. وبشكل خاص، أصبحت مزايا التعامل مع المشاكل المختلفة، ليس بشكل منفرد وإنما بمقاربة شاملة من خلال تخطيط التنمية السليم مكتمل الوضوح على نحو أكبر.... ويمكن أن تكون التنمية الواعية وسيلة فعالة لتعبئة ... الموارد الكامنة من أجل حل عقلاني للمشاكل ذات الصلة.[٤]

ردد التفاؤلَ نفسه ــ وفي الوقت ذاته التعامي عن المواقف المحلية الضيقة للمخططين ــ التحالفُ من أجل التقدم. ويقول كنيدي:

العالم مختلف جدًا الآن. فالإنسان [هكذا] يمسك بيديه الفانيتين سلطة إلغاء كل أشكال الفقر البشري وكل أشكال الحياة البشرية.... ولهؤلاء الذين يعيشون في أكواخ وقرى في نصف الكرة الأرضية في كفاح لكسر قيود البؤس الشامل ... نقدم تعهدًا خاصًا ــ لتحويل كلماتنا الطيبة إلى أفعال طيبة ــ لمساعدة الرجال الأحرار والحكومات الحرة في التخلص من أغلال الفقر.[٥]

تختزل مثل هذه التصريحات الحياة في العالم الثالث إلى مجرد ظروف "البؤس"، متغاضية عن التقاليد الغنية، والقيم وأساليب الحياة المختلفة، والمنجزات التاريخية الطويلة. ولا تبدو مساكن الناس في أعين خبراء التنمية سوى "أكواخ" بائسة، وتبدو حياتهم – وهي لا تزال تُمَيَّز في أغلب الأحيان، وخاصةً في هذه الفترة المبكرة من حقبة التنمية، بالكفاف والاكتفاء الذاتي – مميزة بـ"الفقر" غير المقبول. باختصار، إنهم ينظرون إليها على أنها لا تزيد على كونها مادة خام في حاجةٍ مُلِحَّة لأن تغيرها التنمية. ولسنا بحاجة إلى إضفاء الصبغة الرومانسية على التراث كي ندرك أن ما كانت تبدو لعالم الاقتصاد علامات لا شك في أنها تدل على الفقر كانت في كثير من الأحيان مكوِّنات متممة للأنساق الثقافية والاجتماعية الممكنة المتأصلة في العلاقات الاجتماعية وأنساق المعرفة غير الحديثة. وكانت تلك الأنساق على وجه التحديد هي ما تعرض للهجوم من الاستعمار في البداية ومن التنمية فيما بعد، وإن لم يخلُ الأمر حينذاك وفي الوقت الراهن من قدر كبير من المقاومة. وحتى التصورات البديلة الخاصة بالتغيير الاقتصادي والاجتماعي التي يؤمن بها باحثو العالم الثالث وناشطوه في الأربعينيات والخمسينيات – وأبرزها تصور المهاتما غاندي، وهناك كذلك تصورات بعض الاشتراكيين في أمريكا اللاتينية على سبيل المثال – قد استعيض عنها بالفرض القسري للتخطيط والتنمية. وكان خبراء التنمية يرون أن الشيء الذي في خطر هو التحول من "المجتمع التقليدي" إلى "الثقافة الاقتصادية"، أي خلق نوع من المجتمع ترتبط أهدافه بالعقلانية ذات التوجه المستقبلي والتوجه العلمي، وتتحقق من خلال اتقان بعض التكتيكات. وكان خبراء التنمية يعتقدون أنه "مادام الكل يؤدي دوره على نحو جيد، فمن المضمون ألا يفشل النظام؛ فالدولة تخطط، والاقتصاد ينتج، ويركز العاملون على أجنداتهم الخاصة: تنشئة الأُسَر، وإثراء أنفسهم، واستهلاك كل ما يسقط من قرن الوفرة."[٦]

بما أن نُخبَ العالم الثالث قد استولت على النموذج المثالي للتقدم ـــ في صورة بناء الدولة الحديثة المزدهرة من خلال التنمية الاقتصادية والتخطيط، وبما أن مفاهيم التغيير والعمل الاجتماعي الباقية الأخرى أصبحت أكثر تهميشًا، وأخيرًا بما أن الأنساق الاجتماعية التقليدية قد مُزِّقت وساءت ظروف معيشة معظم الناس، فقد صارت قبضة التخطيط أقوى من أي وقت مضى. وقد وجدت النُّخَب، وفي أحيان كثيرة المعادون للنُّخَب، في التخطيط أداة للتغيير الاجتماعي لا يرون أنه لا يمكن الاستغناء عنها فحسب، بل لا يمكن دحضها لطبيعتها العلمية. وتاريخ التنمية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية هو من نواحٍ عديدة تاريخ المأسسة والتوظيف الأكثر انتشارًا للتخطيط. وقد جرى تيسير العملية بعد فترة من "استراتيجيات" التنمية المتعاقبة. فمن التأكيد على النمو والتخطيط القومي في الخمسينيات إلى الثورة الخضراء والتخطيط القطاعي والإقليمي في الستينيات والسبعينيات، بما في ذلك "الحاجات الأساسية" والمستوى المحلي للتخطيط في السبعينيات والثمانينيات، إلى التخطيط البيئي من أجل "التنمية المستدامة" والتخطيط لـــ"دمج" النساء ، أو أبناء المناطق الشعبية، في الثمانينيات، لم يتوقف مجال التنمية وطموحات التخطيط الجامحة عن النمو.

ربما لم يخدم مفهوم على نحو جيد في إعادة تشكيل التخطيط ونشره مثل مفهوم استراتيجية الحاجات البشرية الأساسية. اعترافًا منهم بأهداف الحد من الفقر وضمان مستوى معيشة لائق لمعظم الناس "البعيدين بالقدر الذي كانوا عليه من قبل"، سك منظِّرو التنمية ـــ الحريصون باستمرار على إيجاد حيلة جذابة أخرى يمكنهم تقديمها على أنها نموذج "جديد" أو استراتيجية "جديدة" ـــ هذه الفكرة بهدف توفير "إطار متماسك يستوعب أنساق أهداف التنمية المحسَّنة بشكل متزايد التي نشأت عبر الثلاثين سنة الماضية ويربط تلك الأهداف بالأنواع المختلفة من السياسات"،[٧] بما في ذلك النمو. وكانت مجالات التدخل الأساسية في المقام الأول التعليم والصحة والتغذية والإسكان وتنظيم الأسرة والتنمية الريفية. وكانت

التدخلات نفسها موجهة في معظمها إلى الأسرة المعيشية. وكما في حالة وضع خريطة "الاجتماعي" في أوروبا القرن التاسع عشر، حيث أصبح المجتمع لأول مرة هدف تدخل الدولة المنظَّم، فقد أصبحت ممارسات أهل العالم الثالث الصحية والتعليمية والزراعية والإنجابية جميعها هدف مجموعة كبيرة من البرامج التي قُدِّمت باسم زيادة "الرأسمال البشري" لتلك البلدان وضمان مستوى الرفاه الأدنى لأهلها. ومرة أخرى أدى هذا النوع من المقاربة "العقلانية" ــ التي تستهدف تعديل ظروف الحياة وتتسم حتمًا بالملامح الطبقية والعرقية والنوعية والثقافية ــ إلى تكوين صورة أحادية اللون متجانسة تجانسًا مصطنعًا، وهي "العالم الثالث"، ذلك الكيان الذي كان باستمرار أدنى من الغرب، وبذلك كان باستمرار في حاجة إلى مشروعات التقدم والتنمية الإمبريالية.

يمكن الاستشهاد ببرامج التنمية الريفية والصحة خلال السبعينيات والثمانينيات كأمثلة لهذا النوع من السياسة الحيوية. وهي تكشف كذلك آليات التخطيط العشوائية ومغالطاته. وقد دشنت كلمة روبرت مكنمارا الشهيرة التي ألقاه في نيروبي عام ١٩٧٣ أمام مجلسي البنك الدولي وصندوق النقد الدولي حقبة البرامج "الموجهة للفقر" في التنمية، التي تطورت إلى مقاربة الحاجات البشرية الأساسية. وأهم ما في هذا التصور هو ما يسمى التخطيط القومي للغذاء والتغذية والتنمية الريفية المتكاملة. وقد صُممت تلك الخطط في أوائل السبعينيات داخل عدد قليل من الجامعات الأمريكية والبريطانية، وفي البنك الدولي، وفي وكالات الأمم المتحدة الفنية، ونُفِّذت في العديد من بلدان العالم الثالث منذ منتصف السبعينيات حتى أواخر الثمانينيات. وحُكِم على تخطيط الغذاء والتغذية الشامل بأنه ضروري، بناءً على ضخامة مشاكل سوء التغذية والجوع وتعقيدها. وعادةً ما كانت أية خطة قومية للغذاء والتغذية تشمل في المقام الأول مشروعات للرعاية الصحية الأولية، والتثقيف الغذائي والتكميل الغذائي، وحدائق الخضراوات المدرسية والمنزلية، وتشجيع إنتاج الأطعمة الغنية بالبروتين واستهلاكها، والتنمية الريفية المتكاملة

بصورة عامة. وكان هذا المكوّن الأخير يبحث إجراءات زيادة إنتاج المحاصيل الغذائية بواسطة صغار المزارعين من خلال توفير القروض والمساعدة الفنية والمُدخلات الزراعية والبنية التحتية الأساسية.

كيف حدد البنك الدولي التنمية الريفية المتكاملة؟ "التنمية الريفية" التي فرضها البنك الدولي هي:

استراتيجية مقصود بها تحسين الحياة الاقتصادية والاجتماعية لمجموعة بعينها من الناس ــ وهم الفقراء الريفيون. وهي تشمل مد فوائد التنمية إلى أكثر الناس فقرًا من بين هؤلاء الذين يسعون للحصول على مورد رزق في المناطق الريفية. ولابد لأية استراتيجية تنمية ريفية من الاعتراف بثلاث نقاط. أولاً: كان معدل نقل الناس من الزراعة منخفضة الإنتاجية إلى أنشطة إضافية مجزية أكثر بطئًا.... ثانيًا: ... من المرجح أن يزداد وضعهم سوءًا إذا زاد عدد السكان بمعدلات غير مسبوقة.... ثالثًا: المناطق الريفية بها عمالة وأرض وبعض رأس المال على الأقل يمكن في حالة تعبئتها أن تحد من الفقر وتحسِّن نوعية الحياة.... ومن الواضح أن [التنمية الريفية] مقصود بها زيادة الإنتاج ورفع معدل الإنتاجية. إنها معنية بتحديث المجتمع وإضفاء الطابع النقدي عليه، وبالتحول من العزلة التقليدية إلى الاندماج مع الاقتصاد القومي.[8]

لا يرد على ذهن هؤلاء الخبراء أن معظم الناس في القطاع "الحديث"، أي هؤلاء الذين يعيشون في ظل الظروف الهامشية بالمدن، لم يتمتعوا بـ"فوائد التنمية". ويُنظر إلى الفلاحين ــ تلك "الجماعة المحددة من الناس" التي هي في واقع الأمر غالبية العالم الثالث ــ من الناحية الاقتصادية الصرفة، وليس على أنهم يحاولون جعل طريقة الحياة بالكامل ممكنة. ومن ناحية أخرى، يفترض كون أنه من الضروري تسريع "معدل التحول إلى أنشطة إضافية مجزية أكثر" أن حياتهم غير مُرضية ــ إنهم يعيشون على أية حال في "عزلة تقليدية"، حتى وإن كانت تحيط بهم مجتمعاتهم وهؤلاء الذين يحبونهم. كما تنظر تلك المقاربة إلى الفلاحين

على أنهم مناسبون للتنقل كالماشية أو السلع. وبما أنه يجب "تعبئة" عملهم، فمن المؤكد أنهم يجلسون بلا عمل (لا تنطوي زراعة الكفاف على "العمل" بناءً على هذا الرؤية)، أو ربما كان لديهم أطفال كثيرون جدًّا. وتسهم كل هذه الوسائل البلاغية التي تعكس إدراكات المخطط "العادية" في التغطية على حقيقة أن اندماج الفلاحين المتزايد في الاقتصاد الحديث على وجه التحديد هو أس العديد من مشكلاتهم. بل إنه بشكل أكثر جوهريةً، تعيد تلك العبارات التي تُترجم إلى واقع من خلال التخطيط العالم كما يعرفه خبراء التنمية ـــ ذلك العالم المكون من الإنتاج والأسواق، ومن قطاعات "تقليدية" و"حديثة" أو متطورة ومتخلفة، ومن الحاجة إلى المساعدات والاستثمار بواسطة الشركات متعددة الجنسيات، ومن الرأسمالية مقابل الشيوعية، ومن التقدم المادي باعتباره سعادةً، وهلم جرا. وهنا لدينا نموذج بارز للصلة بين التمثيل والسلطة، ولعنف أنماط التمثيل التي تبدو محايدة.

باختصار، يضمن التخطيط عمل السلطة التي تعتمد على نوع من الواقع ليس خاصًا بالفلاحين بالتأكيد وتساعد في إنتاجه، بينما يخفي ثقافة الفلاحين وكفاحهم. والواقع أنه يجعل الفلاحين غير مناسبين حتى لمجتمعاتهم. ويصور البنك الدولي في خطابه الخاص بالتنمية الريفية حياة الفلاحين بطريقة تستبعد الوساطة والتاريخ اللذين يدخلان حتمًا في هذا البناء من وعي الاقتصاديين ومن وعي العديد من الفاعلين المهمين ـــ المخططون والقراء الغربيون ونُخَب العالم الثالث والعلماء وغيرهم. وتصبح هذه الرواية المحددة للتخطيط والتنمية، ذات الأسس العميقة في الاقتصاد السياسي والنظام الثقافي العالميين في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية مهمة لهؤلاء الفاعلين. والواقع أنها تصبح عنصرًا مهمًا في بنيتهم المعزولة باعتبارهم "نحن" متقدمة وحديثة ومتمدينه، أي "نحن" الخاصة بالرجل الغربي. وفي هذه الرواية كذلك، يظهر الفلاحون، وأهل العالم الثالث بصورة عامة، باعتبارهم أشباه بشر وناقصي تثقيف يقيس عليهم العالم الأوروأمريكي منجزاته.

هكذا يعتمد التخطيط باعتباره نظامًا للتصور على جعل الناس ينسون أصول الوساطة التاريخية. ويتحقق خفاء التاريخ والوساطة هذا من خلال مجموعة من الممارسات المعينة. ويعتمد التخطيط على ممارسات عديدة تعتبر عقلانية وموضوعية ويستمر من خلالها، غير أن تلك الممارسات في واقع الأمر أيديولوجية وسياسية إلى حد بعيد. أولاً وقبل كل شيء، وكما هو حال مجالات التنمية الأخرى، فإن المعرفة التي جرى إنتاجها داخل العالم الأول بشأن العالم الثالث تضفي وضوحًا معينًا على واقع محدد في العالم الثالث، وبذلك تجعله هدفًا للسلطة. ولابد من رؤية برامج مثل التنمية الريفية المتكاملة في ضوء ذلك. ومن خلال هذه البرامج يحقق "صغار المزارعين" و"الفلاحون المعدمون" ومن على شاكلتهم وضوحًا معينًا، وإن كانوا بمثابة "مشكلة" تنمية فحسب، مما يجعلهم هدفًا للتدخلات البيروقراطية القوية، بل والعنيفة. وهناك آليات مهمة أخرى خفية أو ليست ذات طابع إشكالي للتنمية؛ على سبيل المثال تحديد المجالات الجديدة وتوزيعها على الخبراء، بل وفي بعض الأحيان خلق مجال فرعي للبحث (كتخطيط الغذاء والتغذية). ولا تفترض هذه العمليات الوجود السابق لـــ"أقسام" مميزة كـــ"الصحة" و"الزراعة" و"الاقتصاد" ــ وهي ليست في حقيقة الأمر سوى أمور اختلقها العالم ــ ولكنها تفرض هذا التشظي على الثقافات التي لا تعيش الحياة بهذا الأسلوب نفسه ذي الصبغة التقسيمية. وبطبيعة الحال فإن الدول والمؤسسات المهيمنة ورؤى التيار السائد يجري تعزيزها على الطريق حين يزداد مجال عملها اتساعًا حتمًا.

من ناحية تعطي الممارسات المؤسسية الأخرى مثل تخطيط المشروعات وتنفيذها انطباعًا بأن السياسة نتيجة الأعمال العقلانية المميزة وليس عملية التوافق مع المصالح المتضاربة، وهي العملية التي تتم فيها الاختيارات، وتُجرى فيها الاستبعادات، وتُفرض فيها الرؤى الكلية. وهناك حياد واضح في تعريف الناس

كـــ"مشكلات"، إلى أن ندرك أولاً أن هذا التعريف لـــ"المشكلة" جرى تجميعه في واشنطن أو إحدى عواصم العالم الثالث، وثانيًا أن المشاكل تُعرض بطريقة تجعل من اللازم قبول نوع ما من برنامج التنمية باعتباره الحل المشروع. والخطابات الاحترافية هي ما يوفر المقولات التي يتم بناءً عليها تعريف "الحقائق" وتحليلها. وهذا الأثر يعززه استخدام مسميات من قبيل "المزارع الصغير" و"النساء الحوامل"، وهو ما يختزل حياة الشخص في سمة واحدة ويحوله إلى "حالة" يجب علاجها أو إصلاحها. كما يسمح استخدام المسميات للخبراء والنُخَب بفصل تفسيرات "المشكلة" عن بعضها باعتبارهم اللافقراء، ونسبها بشكل خالص لعوامل تخص الفقراء. ومن المحتم أن يتم تجاوز حياة الناس على المستوى المحلي وتشيؤها عندما تُترجم إلى المقولات الاحترافية التي تستخدمها المؤسسات. باختصار، يتضح أن الواقع المحلي تحدده تلك الممارسات المؤسسية غير المحلية التي يجب لذلك رؤيتها على أنها سياسية في أصلها.

كانت نتائج هذا النوع من التخطيط، في الغالب، ضارة بالنسبة لأهل العالم الثالث واقتصاداته على السواء. وفي حالة التنمية الريفية، على سبيل المثال، نظر الخبراء إلى النتيجة من ناحية احتمالين: "(أ) ربما تمكن المنتج الصغير من إصفاء الصبغة التكنولوجية على عمليته الإنتاجية، وهو ما يستتبع تحوله إلى مستثمر صغير، و(ب) وليس المنتج الصغير مستعدًا لتولي هذا المستوى من القدرة التنافسية، وفي هذا الحالة سوف يجري إخراجه من السوق، بل وربما من الإنتاج في ذلك المجال بالمرة."[9] بعبارة أخرى، "انتِج من (أجل السوق) وإلا هلكتَ". وحتى من ناحية الإنتاج المتزايد، كان لبرامج التنمية الريفية نتائج مشكوك فيها على أحسن تقدير. فقد حدث معظم الزيادة في إنتاج الغذاء في العالم الثالث في القطاع الرأسمالي التجاري، بينما كان جزء لا بأس به من الزيادة في المحاصيل النقدية أو التصديرية. والواقع أن برامج التنمية الريفية وتخطيط التنمية بصورة عامة، كما اتضح على نحو كبير، أسهمت ليس فقط في إفقار أبناء الريف، بل كذلك في تفاقم

مشاكل سوء التغذية والجوع. وكان خبراء التنمية يظنون أن اقتصادات العالم الثالث الزراعية يمكن إعادة هيكلتها من الناحية الآلية كي تشبه زراعة الولايات المتحدة "الحديثة"، متجاهلين تمامًا ليس رغبات الناس وطموحاتهم فحسب، بل كل ديناميكيات الاقتصاد والزراعة والمجتمع المحيطة بممارسات الزراعة في العالم الثالث. والواقع أن هذا النمط من إدارة الحياة بات مسرحًا للموت (على نحو أوضح ما يكون في المجاعة الإفريقية)، حيث أدت زيادة إنتاج الغذاء، من خلال التغير المعاكس، إلى المزيد من الجوع.

كان أثر العديد من برامج التنمية سلبيًا على نحو خاص بالنسبة للنساء والشعوب المحلية، حيث استولت مشروعات التنمية على أساس قوتها وبقائها أو دمرته. ومن الناحية التاريخية، رفض الخطاب الغربي الاعتراف بالدور الإنتاجي والإبداعي للنساء وأسهم هذا الرفض في تناقل تقسيمات العمل التي تبقي النساء في وضع التبعية. وحتى وقت قريب، لم تكن النساء بالنسبة للمخططين والاقتصاديين "ناشطات اقتصاديًا"، بالرغم من أن قسمًا كبيرًا من الغذاء المستهلك في العالم الثالث تزرعه النساء. وعلاوة على ذلك، فقد تدهور وضع النساء الاقتصادي والنوعي مرارًا خلال السبعينيات نتيجة لمشاركة أرباب الأسر المعيشية الذكور في برامج التنمية الريفية. وليس مستغربًا أن النساء عارضن برامج التنمية تلك على نحو أكثر فاعلية بكثير من الرجال. وتتناقض "الحِزَم التكنولوجية"، والتخصص في إنتاج محاصيل بعينها، والتخطيط الجامد للحقول، والروتين الزراعي الموضوع سلفًا، وهلم جرا، تناقضًا حادًا مع زراعة الفلاحين الأكثر إيكولوجية وتنوعًا التي تدافع عنها النساء في أنحاء عديدة من العالم الثالث ــ التي يتوازن فيها الإنتاج من أجل القوت ومن أجل السوق توازنًا دقيقًا. ومما يؤسف له أن الاتجاه الحديث نحو دمج النساء في التنمية أدى في معظم الأحيان إلى استهدافهن من أجل ما تزال في الجوانب الأخرى كلها برامج تقليدية. "يتم تكوين فئات الجماعات المستهدفة لتشجيع إجراءات وكالات التنمية على تنظيم حياة النساء العاديات وإدارتها وتقنينها

وحصرها وحكمها."[١٠] وبذلك ضاعف هذا التغير في التمثيل بسهولة عدد عملاء صناعة التنمية.

المثال الحديث المهم الآخر للتنمية المخططة هو خطط التصنيع فيما تسمى المناطق التجارية في العالم الثالث، حيث يأتون بالشركات متعددة الجنسيات طبقًا لشروط مواتية جدًا (مثل المهلة الضريبية، وضمان العمالة الرخيصة الطيّعة والمناخ السياسي "المستقر"، ومستويات التلوث المنخفضة، الخ). وكشأن أشكال التخطيط الأخرى كلها، تنطوي مشروعات التصنيع هذه على ما يزيد كثيرًا على التحول الاقتصادي، وعلى نطاق أكبر من أي وقت مضى. وما يتعرض للخطر في هذه الحالة هو التحول السريع للمجتمع والثقافة الريفيين إلى عالم نظام المصانع والمجتمع (الغربي) الحديث. وتمثل المناطق الصناعية الحرة التي جيء بها إلى بلدان العالم الثالث باسم التنمية، وتروج لها بنشاط وتتوسط فيها دول العالم الثالث، عالمًا مصغرًا يتم فيه الجمع بين الأسر المعيشية والقرى والتقاليد والمصانع الحديثة والحكومات والاقتصاد العالمي في علاقات غير متكافئة من المعرفة والسلطة. وليس من قبيل المصادفة أن معظم العمال في المصانع الجديدة شابات. وتعتمد صناعة الإلكترونيات في جنوب شرق آسيا، على سبيل المثال، بشدة على أشكال التبعية النوعية. ومع ذلك، لا يمضي إنتاج عاملات المصانع الشابات باعتبارهن "أجسامًا طيّعة" من خلال أشكال الانضباط المنظمة داخل المصنع وخارجه بلا مقاومة، كما تقول أيهوا أونج في دراستها الممتازة عن عاملات المصانع الماليزيات. ولابد من النظر إلى أشكال مقاومة النساء في المصانع (تدمير الرقائق الإلكترونية، والتلبس الروحي، والتباطؤ) على أنها مصطلحات احتجاج ضد نظام العمل والسيطرة الذكورية في الوضع الصناعي الجديد. وعلاوة على ذلك فهي تذكرنا بأنه إذا كان صحيحًا أن "أشكال الهيمنة الجديدة تتجسد بشكل متزايد في العلاقات الاجتماعية للعلم والتكنولوجيا التي تنظم أنساق المعرفة والإنتاج"، فمن

الصحيح كذلك أن "الأصوات المتفرقة والممارسات المبتكرة للشعوب الخاضعة تقطعه إعادة البناء الثقافي هذا الخاص بالمجتمعات غير الغربية."[11]

المعرفة معارضةً

بدأ منتقدو التنمية كخطاب ومنتقدات التنمية النسويات تجميع قواهم، على وجه التحديد من خلال فحص ديناميكيات الهيمنة والإبداع والمقاومة المحيطة بالتنمية. وهذا الاتجاه الواعد أوضح ما يكون في نوع النشاط الشعبي والتنظير الحساس تجاه دور المعرفة والثقافة والنوع في دعم مشروع التنمية، وبشكل معاكس في إحداث ممارسات أكثر تعدديةً وأكثر مساواةً. وبما أن الصلات بين التنمية، التي تربط الدولة بالأرباح والأبوية والعلم والتكنولوجيا المشيئين من ناحية، وتهميش حياة الناس ومعرفتهم من ناحية أخرى، تتضح بصورة أكبر، فإن البحث عن بدائل يزداد عمقًا كذلك. وتخلو الأفكار الخيالية الخاصة بالتنمية و"اللحاق" بالغرب من جاذبيتها بينما يصبح العنف والأزمات ــ الاقتصادية والإيكولوجية والسياسة ــ المتكررة النظام اليومي. وباختصار، تسير محاولة الدول وضع أنظمة إجمالية للهندسة الاجتماعية الاقتصادية والثقافية من خلال التنمية في طريق مسدود. ويجري خلق أو إعادة تشكيل ممارسات وفضاءات جديدة للتفكير والعمل، وهي أوضح ما تكون على المستوى الشعبي في الفراغ الذي خلفته أزمة آلية التنمية المستعمرة.

عند الحديث عن حركات الإيكولوجيا في الهند، التي بدأت العديد منها نساء على المستوى الشعبي، ترى ڤاندانا شيڤا، على سبيل المثال، العملية الناشئة على أنها:

إعادة تعريف للنمو والإنتاجية باعتبارهما مفهومين مرتبطين بإنتاج الحياة، وليس تدميرها. وبذلك فهي في الوقت ذاته مشروع إيكولوجي ومشروع سياسي

نسائي يضفي المشروعية على طرق المعرفة والوجود التي تخلق الثروة بتحسين الحياة والتنوع، وتلغي مشروعية معرفة وممارسة سياسة الموت باعتبارها قاعدة لتراكم رأس المال. ... وفي الأزمنة المعاصرة، نجد أن نساء العالم الثالث، اللائي لم تُسلب عقولهن ولم تُستعمَر، في وضع مميز يمكنهن من بيان المفاهيم المتعارضة الخفية التي هن تحت وصايتها.(١٢)

لسنا بحاجة إلى أن ننسب لنساء العالم الثالث، وسكانه المحليين، وفلاحيه وغيرهم نقاءً ليس لديهم، كي ندرك أن أشكال المقاومة المهمة لاستعمار حياتهم كانت ستُستدام، وبل وتغذّى فيما بينهم. ولسنا بحاجة إلى أن نكون مبالغين في تفاؤلنا بشأن احتمال تغيير الحركات الشعبية لنظام التنمية لتحقيق الوعد الذي تؤمن به هذه الحركات، والتحدي الذي تطرحه بشكل متزايد للمقاربات المركزية التقليدية المفروضة من أعلى، أو حتى تلك الاستراتيجيات التشاركية الواضح أنها لا مركزية وتتوافق مع الغايات الاقتصادية. (الواقع أن التخطيط "التشاركي" أو محلي المستوى لا يُتصور في أغلب الأحيان على أنه متوافق مع السلطة الشعبية التي قد يمارسها الناس، بل باعتباره مشكلة بيروقراطية لابد لمؤسسة التنمية من حلها.) ومقولة شيئًا إن جماعات كثيرة من أهل العالم الثالث، وخاصةً الريفيات والشعوب المحلية، تملك معرفة وممارسات تتعارض مع تلك التي تحدد الصلة السائدة بين العلم الاختزالي والنظام الأبوي والعنف والأرباح ـ وهي أشكال الارتباط بالناس والمعرفة والطبيعة التي هي أقل استغلالاً وتشييئًا، وأكثر محليةً ولا مركزيةً، وتنسجم مع النظام البيئي ـ يرددها المراقبون في أنحاء عديدة من العالم. وهذه الأشكال البديلة، التي لا هي بالتقليدية ولا بالحديثة، بمثابة الأساس لعملية بطيئة ولكنها مطردة لبناء طرق مختلفة للتفكير والعمل، ولتصور التغيير الاجتماعي، ولتنظيم الاقتصادات والمجتمعات، وللمعيشة والعلاج.

وهكذا لابد من انفتاح العقلانية الغربية لتعددية أشكال المعرفة وتصورات التغيير الموجودة في العالم والاعتراف بأن المعرفة العلمية الموضوعية غير

المتحيزة هي مجرد شكل واحد من بين أشكال عديدة. ويمكن جمع ذلك من أنثروبولوجيا العقل التي تهتم على نحو نقدي بخطابات وممارسات المجتمعات الغربية الحديثة وتكتشف في العقل وممارساته الأساسية ـــ كالتخطيط ـــ ليس حقائق كلية وإنما طرقًا شديدة الخصوصية، بل غريبة إلى حد ما أو فريدة على أقل تقدير للوجود. ويستتبع ذلك، بالنسبة لهؤلاء العاملين في إطار التراث الغربي، الاعتراف ـــ دون التغاضي عن المضمون الثقافي للعلم والتكنولوجيا ـــ بأن:

(١) إنتاج نظرية إجمالية كلية خطأ كبير يفوته معظم الواقع، ربما باستمرار ولكن ذلك مؤكد الآن. (٢) يعني تولي مسئولية العلاقات الاجتماعية الخاصة بالعلم والتكنولوجيا رفض الميتافيزيقا المضادة للعلم، علم دراسة الشياطين الخاص بالتكنولوجيا، وبذلك يعني احتضان المهمة الماهرة الخاصة بإعادة بناء حدود الحياة اليومية، باتصال جزئي بالآخرين، وبتواصل مع كل أجزائنا.[١٣]

كما أوضحنا، فقد كان التخطيط أحد تلك الكليات الإجمالية. ومع أنه من المحتمل أن التغيير الاجتماعي كان باستمرار جزءًا من التجربة البشرية، فقد حدث في إطار الحداثة الأوروبية فقط أن كان "المجتمع"، أي أسلوب حياة شعب من الشعوب بكامله، عرضة للتحليل الإمبريقي ويشكل موضوع التغيير المخطط. ومع أنه يمكن أن تجد المجتمعات في العالم الثالث أن هناك حاجة إلى نوع ما من التغيير الاجتماعي المنظَّم أو الموجَّه ـــ إلى حد ما لإصلاح الضرر الذي أحدثته التنمية ـــ فما من شك في أن هذا لن يتخذ شكل "تصميم الحياة" أو الهندسة الاجتماعية. ويعني هذا على المدى الطويل أنه لابد من إعادة تعريف الفئات والمدلولات؛ وقد شرعت الحركات الاجتماعية الجديدة من شتى الأنواع في عملية إعادة تعريف الاجتماعي والمعرفة نفسها، من خلال ممارستها السياسية التجديدية.

وبذلك تشير الممارسات التي لا تزال قائمة في العالم الثالث، بالرغم من التنمية، إلى طريقة التحرك إلى ما بعد التغيير الاجتماعي، وإلى دخول حقبة ما بعد اقتصادية ما بعد تنموية على المدى البعيد. وأثناء ذلك سيتم من جديد توضيح

تعددية المعاني والممارسات التي تشكل التاريخ البشري، بينما تتلاشى التنمية نفسها من الاهتمام.

المراجع

1. M. McLeod,' "Architecture or Revolution": Taylorism, Democracy, and Social Change', *Art Journal,* Summer 1983, pp. 132-47.

2. M. Foucault, *Discipline and Punish,* New York: Pantheon Books, 1979, p. 222.

3. International Bank for Reconstruction and Development, *The Basis of a Development Program for Colombia,* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1950, pp. xv and 615.

4. United Nations, Dept. of Economic and Social Affairs, *The United Nations Development Decade: Proposals for Action,* New York: United Nations, 1962, pp. 2, 10.

5. Presidential Address, January 20, 1961.

6. J. Friedmann, *Venezuela: From Doctrine to Dialogue,* Syracuse: Syracuse University Press, 1965, pp. 8,9.

7. M. J. Crosswell, 'Basic Human Needs: A Development Planning Approach', in D. M. Leipziger and P. Streeten (eds), *Basic Needs and Development,* Cambridge, Mass: Oelgeschlager, Gunn and Hain Publishers Inc., 1981, p. 2.

8. The World Bank, *Assault on World Poverty,* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975, pp. 90,91, 16.

9. Depto. Nacional De Planeacion de Colombia, Programa deDesarrollo Rural Integrado, *El Subsector de Pequena Produce/on y el Programa DRI,* Bogota: DNP, July 1979, p. 47.

10. A. Mueller, 'Power and Naming in the Development Institution: The "Discovery" of "Women in Peru"' presented at the 14th Annual Third World Conference, Chicago, April 1987, p. 4.

11. A. Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline,* Albany, New York: SUNY Press, 1987, p. 221.

12. V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development,* London: Zed Books, 1989, pp. 13,46.

13. D. Haraway, 'A Manifesto for Cyborgs': Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s', *Socialist Review,* 15(2), 1985, p. 100.

Edward Said's *Orientalism,* New York: Vintage Books, 1979, still constitutes the point of departure for examining European or Euro-American representations of non-Western peoples. The general orientation for the discursive critique of representations is provided by Foucault, especially in *The History of Sexuality,* Vol. I, New York: Vintage Books, 1980, and *Power/'Knowledge,* New York: Pantheon Books, 1981. These works provide the general framework for analysing development as a discourse, i.e. as a Western form of social description. Extensions of these works in connection with development are I. Gendzier, *Managing Political Change: Social Scientists and the Third World,* Boulder: Westview Press, 1985; P. Morande, *Cultura y Modernizacion en America Latino,* Santiago: Pontificia Universidad Catolica de Chile, 1984; V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa,* Bloomington: Indiana University Press, 1988; and A. Escobar, 'Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World', *Cultural Anthropology,* 3(4), November 1988.

On the origins of town planning, see L. Benevolo, *History of Modern Architecture,* Cambridge: MIT Press, 1971; and F. Choay, *The Modern City: Planning in the Nineteenth Century,* New York: George Bazillier, 1969. The rise of the social is documented in J. Donzelot, *The Policing of Families,* New York:

Pantheon Books, 1979, and *L'Invention du Social,* Paris: Fayard, 1984. I. Illich discusses the professionalization of needs in *Toward a History of Needs,* Berkeley: Heyday Books, 1977. More recently, P. Rabinow has tackled the management of space and the normalization of the population in the context of French Colonial North Africa in *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment,* Cambridge: MIT Press, 1989. The role of bio-politics and the narratives of science in the articulation of nature, gender and culture is examined in D. Haraway's *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science,* New York: Routledge, 1989. The two most insightful books on the origins of the modern economy, on the other hand, are K. Polanyi, *The Great Transformation,* Boston: Beacon Press, 1957 and L. Dumont, *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology,* Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

Perhaps the most comprehensive (retrospective and prospective) look at planning is J. Friedmann's *Planning in the Public Domain,* Princeton: Princeton University Press, 1987. The critical analysis of institutional practices has been pioneered by D. Smith, *The Everday World as Problematic: A Feminist Sociology,* Boston: Northeastern University Press, 1987, and extended by A. Mueller in her doctoral dissertation. *The Bureaucratizalion of Development Knowledge: The Case of Women in Development,*

Ontario Institute for Studies in Education, University of Toronto, 1987. E. J. Clay and B. B. Schaffer provide a thorough analysis of the 'hidden' practices of development planning *in Room for Manoeuvre: An Exploration of Public Policy Planning in Agriculture and Rural Development,* Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1984, while G. Wood focuses on the relation between labels and power in his article, 'The Politics of Development Policy Labelling', *Development and Change,* Vol. 16, 1985. A. Ong provides a complex view of the manifold practices and effects of development as biopolitics in *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia,* Albany: SUNY Press, 1987. An insightful general treatise on practices of domination and resistance is M. de Certeau's *The Practice of Everyday Life,* Berkeley: University of California Press, 1984.

Important elements for redefining development, especially from the vantage point of grassroots alternatives, are found in D. L. Shet, 'Alternative Development as Political Practice', *Alternatives,* XII(2), 1987; V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology, and Development,* London: Zed Books, 1989;O. *Fahftorda, Knowledge and People's Power,* Delhi: Indian Social Institute, 1988; R. Kothari, 'Masses, Classes, and the State', *Alternatives,* XI(2), 1986; A. Nandy, *The Intimate Enemy,* Bombay: Oxford University Press, and *Traditions, Tyranny and Utopias,* Delhi: Oxford University Press, 1987; G. Esteva,

'Regenerating People's *Space', Alternatives,* XXI(l);and M. Rahnema, 'A New Variety of AIDS and Its Pathogens: Homo Economicus, Development and Aid', *Alternatives,* XIII(l), 1988. The role of social movements in articulating alternative visions of social and political change is explored in A. Escobar (eds), *Alvarez(eds), New Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy,* Boulder: Westview Press, 1991.

السكان

باربرا دودن

السكان

باربرا دودن

من أجل هذا المقال، اتخذ من خطاب التنمية منذ عام ١٩٤٩ سياقًا أناقش في إطاره مفهوم السكان. والقيام بذلك عمل صعب، ذلك أن هذا المصطلح يدل بالنسبة لمعظم الناس على كيان طبيعي، وقضية يمكن الإدلاء بتصريحات محايدة بشأنها، وموضوع عرضة للسيطرة والإدارة البشرية. وسوف أبحث الوضع المعرفي لهذا "الموضوع" في التصريحات السياسية العامة، وكذلك التعليق على الدلالات الجديدة التي اكتسبها المصطلح في اللغة الإنجليزية العادية، على سبيل المثال في المجادلات العامة بشأن تحديد النسل، ووضع النساء، والإيكولوجيا.

يثير مصطلح population (السكان) في اللغة الإنجليزية العادية صور الانفجار، الخاص في الأساس بأهل العالم الثالث غير المتعلمين داخل البلدان العاجزة عن تسديد ديونها. كما يثير السكان في الأذهان فكرة الضغط الذي يدفع الناس إلى ما وراء حدودهم وإلى المخيمات. ويثير السكان كذلك الغضب من الإنجاب غير المسئول، والتمويل غير الكافي لبرامج تحديد النسل، ومن الكنيسة الكاثوليكية لمعارضتها منع الحمل والإجهاض. ويؤكد أعضاء الحركة النسائية على أن السكان سوف يظلون مشكلة مادام أصلهم غير مرئي، وهو ما يعني استبعاد النساء من عملية التنمية. وبالنسبة لخبراء البيئة فإنهم يربطون السكان بـ"القدرة الاحتمالية" للكوكب. وبصورة عامة، يثير استخدام المصطلح الفزع بشكل متزايد، ممثلاً في أكثر مركباته شيوعًا، وهو "الزيادة السكانية".

يتعلم طلاب المدارس الثانوية من كتب الجغرافيا أن "الانفجار السكاني" أحد نتائج التنمية. وفي أعقاب التنمية جاءت اللقاحات والمضادات الحيوية والصرف الصحي المحسَّن والتغذية الأفضل. وكان قبول تلك الأمور أسرع من قبول الواقي

الذكري أو اللولب أو حبوب منع الحمل أو التعقيم، وخاصة من قِبَل غير البيض. وبات السكان يثيرون في الأذهان شيئًا ينذر بالخطر، وشيئًا يلقي بظلاله على المستقبل، وشيئًا يبدو في دوائر العرض الشمالية أصفر اللون أو بني اللون.

هذه الدلالات العاطفية ذات القيمة الشخصية، التي غالبًا ما تكون هذائية، تغيب بشكل واضح عندما تظهر الصيغ المجردة مثل "س=سكان" في لوغاريتمات الإحصائيين والديموجرافيين. ومع ذلك فإنه بمجرد نقل بياناتهم إلى خارج سياق العلوم البحثة ووضعها في نماذج واضعي السياسة حتى تكتسب "س" حياة خاصة بها. وتتوقف "س" عن تمثيل مجرد فئة عشوائية من الكيانات. ذلك أن "س" الآن تشير إلى القدرة على حصر أشخاص حقيقيين وتجمع "س=سكان" الطفل المريض، والمرأة الحامل، بل وموظف التعداد، في فاعل الجملة التي ينسب مبتدؤها لـــ"السكانِ" التشابهَ مع الواقع. و"السكان" يتزايدون ويستهلكون ويلوثون ويحتاجون ويطالبون ولهم حقوق. ويصبح "السكان" أهدافًا يؤثَّر فيها ويسيطَر عليها، وتطوَّر، وتحدَّد.

لهذا السبب فإن موضوعنا هو هذا الكيان الزائف، وكيف جرى تغييره خلال ٤٠ سنة من خطاب التنمية، والواقع الاجتماعي الذي تولَّد باستخدامه. ومع ذلك فإن إساءة استخدام السكان التي لا مبرر لها بواسطة الإحصاء والديموجرافيا ليست ضمن موضوعاتي. وبدلاً من ذلك أريد وصف كيف أصبح استخدام مصطلح "السكان" أداة لما يصل إلى حد الإبادة اللفظية للناس.

كيف أصبح الناس سكانًا

تستدعي كلمة population (السكان) تحليلاً تاريخيًا مختلفًا عن "التنمية". فالتنمية مصطلح سُك في إطار خطاب التقدم عندما أعيد تعريف التغيير الاجتماعي بعد الحرب العالمية الثانية باعتباره مهمة مؤسسة خبراء جديدة متعددة المهن.

وعلى العكس من ذلك كانت population في تلك اللحظة مصطلحًا راسخًا في الخطاب السياسي، ولكنه مصطلح أخذ معناه يتغير منذ تلك اللحظة تغيرًا عميقًا.

وثّق Oxford English Dictionary لجلبرت موراي حالة اللغة الإنجليزية عشية القرن العشرين. وتتكون المادة الخاصة بكلمة population من نصف عمود. ويتكون معظمها من اسم فعل معروف على سبيل المثال من إعلان الاستقلال الأمريكي، الذي "سعى" فيه ملك إنجلترا "لمنع تعمير (population) تلك الولايات ..." وكانت كلمة population لا تزال مصدر فعل: إنجلترا أرادت منع تعمير المستعمرة، أي ذلك الفعل التوليدي الاستيطاني الذي يقوم به أشخاص حقيقيون.

ويورد قاموس أكسفورد الصادر في عام ١٨٨٩ ظهور معنى آخر، وهو معنى فني هذه المرة. فبناءً على ما قاله مالثوس (١٧٩٨) فإن "السكان يزيدون بمعدل هندسي، ويزيد القوت بمعدل رياضي". وبهذا المعنى يظهر المصطلح كجزء من الإنجليزية العادية عندما يقول ماكولي في عام ١٨٤٩، على سبيل المثال: "لا يمكن تأكيد تعمير إنجلترا في عام ١٦٨٥ بدقة تامة." وبعد جيل يشير مندِل بشجاعة إلى peas population (سلالة البازلاء). ويتلاشى اسم الفعل الأصلي، حيث تصبح population خلال المائة عام التالية في الخطاب السياسي تسمية لكيان أو فاعل أو مُطالِب.

يحدث هذا التحول على خلفية نشوء فرع جديد من الرياضيات. ولا يمكن فهم أقرب تحول لاحق في معنى كلمة population في عصر التنمية، وعصر نظرية الأنساق، قبل أن نفهم أولاً العلاقة بين المفهوم والإحصاء المبكر. وليس سلف الإحصاء هو إجراء التعداد، بل المحاولة الأولى في الحساب السياسي في القرن السابع عشر. وتصور ويليام بيتي، الذي تأثر بهوبز الذي تحدث عن المجتمع الذي يزيد بطريقة هندسية، فكرة قياس المجتمع كميًا. "بدلاً من استخدام كلمات المقارنة والتفضيل والمقولات الفكرية، شرعت في ... التعبير عن نفسي بلغة العدد

والوزن والقياس."[1] وقد هدفت بذلك إلى خلق "الحساب السياسي" (لندن، ١٦٩٠). ذلك أنه أراد مواصلة محاولة بيكون المقابلة بين "الكيان الطبيعي" و"الكيان السياسي". وحاول بيان أن ثروة الدولة وسلطتها تقوم على عدد رعاياها وطابعهم. ومع ذلك فإنه حتى بعد إجراء أول تعداد في العصور الحديثة في أيرلندا في عام ١٧٠٣، لم يسعَ الحساب السياسي إلى إحصاء البيانات وإنما الاستدلال عليها. وحتى بالنسبة لبيتر سويسميلش، الذي سعى منذ وقت مبكر جدًا لإثبات أهمية التعداد كأساس لبيروقراطية الحكومة، ظل الإحصاء علمًا تكهنيًا.

التحول من التفكير العام بشأن البيانات العددية المختارة من سجلات الأبرشية إلى معالجتها الرياضية حدث وقع بشكل عفوي تقريبًا حوالي عام ١٨٠٠. وكان الاستدلال الكمي بالنسبة للحساب السياسي في القرن الثامن عشر مجرد تابع للملاحظة. وحينذاك أصبحت المعالجة الرياضية للبيانات أساس النظرية الجديدة والمفاهيم الجديدة. وفي هذا التحول ظهرت لغة جديدة إلى الوجود، حيث خُلِقت لملاحظة الناس في سياقات كمية. مكَّنت تلك المفاهيم الجديدة من كشف الحقائق العامة بشأن الظواهر وإن كان سبب كل عمل بعينه غير معروف وظل التوصل إليه غير ممكن. ونُسبت إلى السكان أشكال من "السلوك" تُفسَّر الآن بـ"الاحتمالية". وأصبح الإحصاء "اللاتينية" الجديدة بالنسبة للعلوم الحديثة جميعها وفقد مصطلح population صلته بالناس الحقيقيين.

في ملحق قاموس أكسفورد المنشور بعد ٨٠ عامًا من طبعته الأولى، يورد مدخل population أكثر من عمودين من المعاني الجديدة. ومن الواضح أن الكلمة المشتقة أصلاً من populare (الناس) لم تفقد استعمالها النشط فحسب؛ ففي معظم السياقات لم تعد لها علاقة بالناس. إنها تشير الآن إلى إجمالي الأشياء التي يمكن كذلك أن تتكون من جزيئات عديدة كالناس. وهي تشير إلى المجتمع الإنجابي التي يلتقي ويتزاوج مع احتمالية محددة. إنها تشير إلى البعوض إشارتها إلى الناس. وهي تشير في الفيزياء إلى الجزيئات الموجودة في حالة طاقة بعينها.

وفي علم الفلك تشكل النجوم الغنية بالمعادن في وسط المجرات a population (جماعة) مميزة عن النجوم التي في الحشود الكروية. ويميز علماء العقاب ومن على شاكلتهم بين النزلاء من عملائهم وهؤلاء الذين يتمتعون بالإفراج المشروط. وتحت قسم رابع وجديد تمامًا، يورد ملحق أكسفورد كلمة population مضافًا إليها الكلمات التالية -census, -control, -survey, -cycle, -distribution, -explosion, -growth, -planning, -policy, -pressure, -survey, -trend وغيرها من الكلمات من أجل الوظائف والعوامل التي تُدرس ويفترض أنها تُدار.

كل هذه الكلمات المركبة ترد بكثرة هذه الأيام في الصحف اليومية. وكلمة population المثال البارز لما تسميه أوفه بوركسن تهجين اللغة بلغة الإحصاء المصطنعة.[٢] والمصطلح المفروض علينا الآن هو نتيجة لهذا التهجين الذي جرى على ثلاث مراحل.

في المرحلة الأولى، في بداية القرن [العشرين] تقريبًا، أصبح الإحصاء موضوعًا مستقلاً داخل الرياضيات. وأصبحت مصطلحاته شديدة الدقة غريبة على الكلام العادي. ومن بين مؤسسي الإحصاء الرياضي كان الديموجرافيون الذين أرادوا خلق أداة يمكنهم بها تقديم تفسير سياسي لنظرية التطور الخاصة بداروِن. ويُقال إن هذا الالتزام السياسي للديموجرافيين وسيلة أدت بالعالَم العلمي، من الفيزيائيين والبيولوجيين على السواء، إلى التعود على استعمال الأعداد الإجمالية والقيم المتوسطة لدراسة الموضوعات المستقلة والمتغيرة بطبعها ولكن يمكن التكهن به بشكل جماعي.

في المرحلة الثانية، أصبح الإحصاء اللغة المشتركة. وقد أُدمجت افتراضاته في الفيزياء وبالقدر نفسه في البيولوجيا وعلم الاجتماع. وتميل الكتب الدراسية التي تعلم الطلاب تطبيق المناهج الإحصائية سرًا إلى تلقين فكرة أن الإجراءات والمتغيرات التي يتعلمون التلاعب فيها معطيات طبيعية إلى حد ما. وهم يتعلمون على سبيل المثال عمل رسومات تربط حجم السكان بمتغيرات مثل الوضع الغذائي،

وإجمالي الناتج القومي، والهبة الوراثية. ويتعلمون كذلك التلاعب في هذه المتغيرات ويصلون شيئًا فشيئًا إلى الاعتقاد بأن الناس يمكن إدارتهم تمامًا كالسيطرة على المتغيرات المستقلة.

حينئذ فقط، في المرحلة الثالثة، تهجن المفاهيم الإحصائية الإنجليزية العادية. وبريد القراء وليس الكتاب الدراسي هو الوسيلة التقليدية التي يتم بواسطتها تحويل القصص الإخبارية عن المجاعات أو الأوبئة أو التفرقة إلى صور يتم تخيلها في الحال للأعداد الإجمالية. وعلى إحدى الصفحات، تعرض إحدى المجلات صورة امرأة محاطة بأطفالها السبعة الجوعى. وعلى الصفحة التالية ثلاثة صناديق تمثل صورة بصرية لنص المؤلف. وهناك رسوم بيانية عمودية، ورسوم بيانية دائرية تقارن معدلات منع الحمل والتغذية والإجهاض في الولايات المتحدة ونيجيريا.

معظم مفاهيم خطاب التنمية خشب مجروف* إحصائي مثل مفهوم السكان. إنها مهاجرة إلى الكلام العادي من لغة الإحصاء، وهي لوغاريتمات تُستخدم خارج سياقها الأصلي. فهي تُستخدم لتوليد المظهر الخارجي للمدلول الذي لا يعدو كونه واقعًا مزيفًا، ولكنه يعطي في الوقت ذاته انطباعًا بكون شيء ما مهمًا وواضحًا، ولا يمكن لغير المتخصص فهمه بدون تفسير الخبراء. فزيادة "إجمالي الناتج القومي"، على سبيل المثال، كما يوحي بديله "إجمالي قيمة الانتفاع الفعلي" لغير المتخصص مقياس للثروة ويتطلب في الوقت نفسه تفسيرًا احترافيًا. ومن بين تلك الكلمات التي تشبه الأميبا، تحتل كلمة السكان مكانة خاصة. فهي لا تختزل الأشياء إلى دولارات، بل تختزل الأشخاص إلى كيانات لا دم فيها يمكن إدارتها على أنها فئات بلا شخصية تتكاثر أو تلوّث أو تنتج أو تستهلك، وتستدعي الحد منها من أجل المصلحة العامة.

* قطع الخشب التي يلقي بها البحر أو النهر على الشاطيء. (المترجم)

تحديد النسل من أجل التنمية

فيما بين ١٩٥٠ و١٩٩٠ يمكن تمييز ثلاث فترات في كل منها تمحو الإشارة إلى السكان بشكل كامل أكثر من التي قبلها أخذ الناس الحقيقيين في الاعتبار. ففي الفترة الأولى، أي بعد عشر سنوات من رسالة النقطة الرابعة الخاصة بترومان (يناير ١٩٤٩)، كان مصطلح "السكان" مازال يُستخدم في التصريحات السياسية باعتباره المقابل للجماعة الاجتماعية الملموسة. وهو يشير إلى سكان بلد ما،أو إقليم ما أو قارة ما. وتشير التصريحات إلى السكان باعتبارهم المستفيدين من التطورات الاقتصادية أو حتى الثقافية التي يتأثرون بها، ولكنهم كذوات يظلون مميزين عنها. ولم يكن الحد من السكان قد ذُكِر بعد باعتباره هدفًا سياسيًا عامًا. وحتى أثناء الفترة الثانية، أي ستينيات القرن العشرين، حين ظهر الحد من السكان لأول مرة في خطب الوزراء ورؤساء الدول، كان السكان لا يزالون يُعاملون باعتبارهم عوامل **خارجيـــة** في حساب التنمية، أي معطى مثل أنهار البلد أو تربته التحتية. وفي المرحلة الثالثة فقط، خلال منتصف السبعينيات، أصبح يُنظر إلى زيادة السكان باعتبارها عملية ضمن عمليات عديدة مترابطة. وحينذاك بدأ التعامل مع السكان باعتبارهم عاملاً داخليًا في "النظام" النامي.

خلال الستينيات تغيرت السياسة الأمريكية ١٨٠ درجة. ففي ديسمبر من عام ١٩٥٩ أعلن الرئيس دوايت أيزنهاور أن "تحديد النسل ليس عملنا. وعلى نحو أكثر تأكيدًا فأنا لا يمكن أن أتخيل أي شيء ليس نشاطًا أو وظيفة أومسئولية سياسية أو حكومية بحق."وبعد عشر سنوات فقط، وفي يوليو من عام ١٩٦٩، أصدر الرئيس نيكسون الرسالة الرئاسية الأولى عن السكان. وبعد مناقشة الزيادة السكانية في الولايات المتحدة والعالم والحاجة إلى تنظيم واضح للأسرة، أعلن: "لا تقبل هذه الإدارة أي مسئولية واضحة لتوفير القيادة الأساسية." وبعد خمس سنوات أخرى تحولت القيادة إلى وصاية واضحة. فقد أعلن چورج بوش ممثل الولايات المتحدة في الأمم المتحدة في عام ١٩٧٣: "اليوم لم تعد مشكلة السكان مسألة خاصة....

(إنها) تتطلب اهتمام الزعماء القوميين والدوليين."[3] إن سياسة أيزنهاور الخاصة بعدم التدخل فيما يتعلق **بتحديد النسل** أعقبها التزام نيكسون **بتنظيم الأسرة** ثم اهتمام بوش **بالمشكلة السكانية**.

يمكن تفسير هذا التحول الملحوظ في السياسة الأمريكية على أقل تقدير بالعمل الخيري الخاص الفعال بطريقة غير عادية. ففي عام ١٩٥٢ أنشأ جون روكفلر الثالث مجلس السكان بعطية شخصية كبيرة. وكانت هذه الوكالة ــ منظمة غير حكومية اعتبارًا من عام ١٩٨٢ ــ منذ بداية إنشائها بمثابة منتدى وجماعة ضغط للديموجرافيين الناشطين المتلزمين بإعادة تحديد أهداف منع الحمل في عصر الانفجار السكاني. وكان الفابيون والديمقراطيون الاجتماعيون ورابطة مارجريت سانجر ووكالات الصحة العمومية منذ العشرينيات قد نظموا حملات لحث النساء على استخدام وسائل تنظيم النسل لما فيها من مصلحة لصحتهن ورفاه لأسرهن. وأصرت جماعة الضغط الجديدة خلال الخمسينيات على أنه لابد حينذاك من تعبئة الدافع الخاص لخدمة شيء لا يقل عن بقاء العالم. وبناءً على التنمية وما أعقبها من انخفاض سريع في معدل وفيات الأطفال ووفيات الأمهات، ذكرت مطبوعات مجلس السكان أن "الزيادة السكانية" تقوض الآن إنجاز أهداف التنمية. بل هدد الانفجار السكاني البلدان المتخلفة بمستويات غير معروفة من قبل من المجاعات والمرض والاضطراب العنيف. ومنذ ذلك الحين لابد من النظر إلى تنظيم النسل على أنه الوسيلة الوحيدة المرغوبة لبلوغ الهدف المحدَّد حديثًا ــ **"الحد" من السكان**.

في أواخر الخمسينيات، ولأول مرة، باتت "الزيادة السكانية" تُفهم على أنها خطر وشيك. وكانت سرعة زيادة عدد السكان بمثابة مفاجأة لفرانك نوتستاين، وهو أحد الشخصيات الكبيرة في الديموجرافيا الحديثة. فعند انتهاء الحرب العالمية الثانية، توقع هذا الأستاذ بجامعة برينستون أن يبلغ عدد سكان العالم الثلاث مليارات بحلول عام ٢٠٠٠. والواقع أن العالم تجاوز حد الثلاثة مليارات بحلول

عام ١٩٦٠. وفي عام ١٩٦٤ وفي كلمة ألقاها في رابطة سيلان لتقدم العلوم، اعترف نوتستاين بأنه لن يمكن تحاشي حدوث تضاعف آخر للرقم بنهاية هذا القرن [العشرين].[٤] فالتحديث يقلل معدل الوفيات بقدر يزيد كثيرًا عن تقليله لمعدل المواليد. ونتيجة لذلك فمن الممكن أن تزيد التنمية إجمالي الناتج القومي وفي الوقت نفسه يقل نصيب الفرد من إجمالي الناتج القومي.

بينما كان المتوقع في عام ١٩٦٨ أن يتضاعف عدد سكان الولايات المتحدة خلال ٦٣ عامًا، وسكان بريطانيا العظمى خلال ١٤٠ عامًا، وسكان أستراليا خلال ١٧٥ عامًا، كان من المتوقع أن يتضاعف عدد سكان كينيا خلال ٢٤ عامًا، وسكان الفليبين والمكسيك خلال ٢٠ عامًا، وسكان السلفادور خلال ١٩ عامًا. بل إنه حتى إذا أمكن خفض معدل المواليد في مصر أو المكسيك إلى النصف، فقد وُلِد العدد الكافي من الأطفال الإناث أثناء ذلك وسوف يصلن إلى سن الإنجاب بما يضمن تضاعفًا آخر لعدد السكان خلال الثلاثين عامًا التالية. وحتى بالرغم من الانخفاض غير العادي في متوسط عدد أطفال المرأة الواحدة، فسوف يستمر السكان في الزيادة. وقيل إن السكان لديهم قوة دفع زادت من مشكلة الحد منهم. ومن ذلك الحين و"المتخلفون" ــ الذين عرَّفهم خطاب التنمية مؤخرًا فحسب على أنهم فئة مميزة من السكان ــ يُفهمون على أنهم يفوقون الشمال من حيث زيادة العدد ويحبِطون في الوقت نفسه تنميتهم.

في الخمسينيات كان الديموجرافيون لا يزالون على حواف خطاب التنمية. ثم اكتشف الساسة "الإسهام المحتمل أن يكون مهمًا نتيجة التغير المحفِّز في السلوك الديموجرافي".[٥] واعتُرِف بالديموجرافيين باعتبارهم خبراء واكتسبت الديموجرافيا وضعها كتكنيك في خدمة التنمية. ونُظِر بعد ذلك إلى خفض معدل زيادة السكان على أنه أحد شروط الاستثمارات الناجحة في التنمية. وتخلق المعدلات المرتفعة لزيادة السكان البطالة أسرع من فرص العمل، وتزيد عدد الأفواه التي لابد من إطعامها أسرع من إنتاجية حقول الأرز، ويزيد عدد المقيمين بشكل غير مشروع

فوق أراضي الدولة على المقيمين في منشآت حديثة، وتزيد الفضلات بسرعة أكبر من سرعة إقامة منشآت الصرف الصحي. ولا يحبط السكان الذين يزيد عددهم على نحو أسرع من مُخْرَج السلع والخدمات الحديثة أهداف التنمية فحسب، بل إنه يقضي على مصداقية الوعود التي تقدَّم باسم التنمية والرغبة السياسية في دفع ثمن التقدم.

عندما جلس الديموجرافيون لأول مرة إلى جانب خبراء التنمية الآخرون، كان الافتراض الذي لا يزال يبدو غير معقول شائعًا بصورة كبيرة. وكان واضعو السياسات يتحدثون وكأن نسبًا من أي سكان يزيد عددهم بسرعة تميل إلى الحد من عدد أطفالها ولكنها تفتقر إلى معرفة كيفية عمل ذلك. وقام الجيل الأول من الديموجرافيين بثقة بعمل توقعات بشأن عدد "من يتقبلون وسائل منع الحمل المعروضة" وتنبأوا بـــ"إجمالي تكاليف الولادات الممنوعة".

في عام ١٩٦٤ أقر الرئيس جونسون بشجاعة مستشاريه للسكان. وفي الاحتفال بالذكرى العشرين لإنشاء الأمم المتحدة قال إن كل خمسة دولارت تُنفق على الحد من زيادة السكان تساوي مائة دولار مستثمرة في النمو الاقتصادي (على اعتبار أن تكلفة كل "ولادة ممنوعة" هي خمسة دولارات). ووعد في رسالته التالية لحالة الاتحاد "بالبحث عن طرق جديدة للاستفادة من معرفتنا للمساعدة في التعامل مع الانفجار في عدد سكان العالم".[٦] وفي عام ١٩٦٦ قَبِلَ مارتن لوثر كينج جائزة مارجريت سانجر في حقوق الإنسان. والملاحظ أنه على عكس الرئيس الذي استخدم اللغة الاقتصادية، استخدم هذا الزعيم الأمريكي الأسود اللغة الطبية لمناقشة مسألة السكان: "على عكس طاعون العصور المظلمة، أو الأمراض المعاصرة التي لا نفهمها، فإن طاعون الزيادة السكانية الحديث يمكن حله بوسائل اكتشفناها وبموارد نملكها." وفي الجزء الأول من القرن العشرين ارتبط الواقي الذكري بالدفاع الفردي ضد الأطفال غير المرغوبين أو السفلس سعيًا وراء المتعة الشخصية. وفي أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات ارتبط بالدفاع العام ضد وباء

جديد يسمى الانفجار السكاني. واكتسب هدف الجماع بدون إنجاب ذرية في الدول الفقيرة وضع إجراء الصحة العامة.

حينذاك ظهر الترويج للوغاريتم P بمعني Population (السكان) في الإعلام باعتباره شبح الزيادة السكانية. وساعدت جماعة ضغط السكان على إعادة تعريف السلوك الجنسي باعتباره مسألة سياسة عامة. وأدى هذا بدوره إلى إنشاء مؤسسة جيدة التمويل تتكون مهمتها من محاولة إحداث تغيير في أنحاء العالم في السلوك الجنسي.

في عام ١٩٥٨ أصبحت السويد أول حكومة توفر مساعدات دولية للحد من السكان، في سريلانكا أولاً ثم في باكستان. إلا أن برنامج المساعدات كان لا يزال يسمى على استحياء "مساعدات من أجل تنظيم الأسرة". وفي عام ١٩٦٦ توصلت الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى إجماع بشان "المساعدات السكانية". وتحاشت تلك التسمية كذلك المراقبة والتقييد. ومنذ ذلك الحين أصبحت تسمية مخففة لكل تمويل دولي للواقي الذكري واللولب وحبوب منع الحمل وأنابيب كارمان، وكذلك أقسام الديموجرافيا بالجامعات الأمريكية، والبيرقراطيات الدولية والورش المحلية. وزاد إجمالي المساعدات الرسمية من أجل "المساعدات السكانية" فيما بين ١٩٦١ و١٩٧٩ من ٩٦ مليون دولار إلى ٤٥٥ مليون دولار سنويًا. وزادت "المساعدات السكانية" كنسبة مئوية من إجمالي مساعدات التنمية من ٠،١ بالمائة (حين كان إجمالي المساعدات ٥ مليارات دولار في العام) إلى ١،٧ بالمائة بحلول عام ١٩٧٩ (الذي بلغت فيه مساعدات التنمية الرسمية ٢٦ مليار دولار). [(٧)]

في بداية الستينيات بدأ معظم الدول الآسيوية الكبرى والعديد من دول أمريكا اللاتينية وإفريقيا تنفيذ برامج حديثة لتنظيم الأسرة على نطاق واسع بتمويل من الضرائب. وفي كنف الحد من عدد السكان وباسم تنظيم الأسرة، أصبح ترويج وسائل منع الحمل قطاع نمو حقيقي يوفر فرص عمل ودخول لأشباه المحترفين والمنظمين غير المتخصصين على مستوى القرية الذين كان عليهم أن يحاولوا

تشجيع القبول الشعبي لحبوب منع الحمل والأقراص الرغوية والواقي الذكري. وكان معظم العاملين في هذا القطاع العالمي الجديد فقراء وإناث، بينما كان معظم أموال المساعدات الدولية يذهب إلى البيروقراطيين والخبراء والباحثين الدوائيين. ولم يساعد الديموجرافيون الناشطون في نشر كون الديناميكيات السكانية مناسبة لمقتضى الحال من الناحية السياسية وتحد السياسات السكانية الإيجابية، بل والجريئة، في بلدان مثل الهند ومصر وكذلك في الولايات المتحدة، بل كانوا حينذاك بمثابة القيادة في برنامج عالمي يحظى بقدر كبير من التمويل.

وفي التسعينيات، أي بعد عقدين من المناقشة العامة للآثار الجانبية غير المرغوب فيها الناجمة عن استخدام حبوب منع الحمل على نطاق واسع، ليس من السهل تذكر متى أغرق اللولب وحبوب منع الحمل السوق. ففي كلمته التي ألقاها في عام ١٩٦٤ كان لا يزال بإمكان نوتستاين أن يقول: "من المؤكد أنكم جميعًا سمعتم أن بعض الحبوب الهورمونية إذا أُخذت بشكل يومي ... تمنع الحمل حتمًا ... (وأن هناك) أدلة تراكمية على أن الأجهزة البلاستيكية الجديدة التي توضع داخل الرحم وسائل مثالية بالفعل لمنع الحمل."(٨) وبعد خمس سنوات فقط بدا الوعد حقيقة لا خلاف عليها. ففي عام ١٩٦٩ أخذ جونار ميردال فاعلية الأساليب الجديدة على أنها أمر مسلَّم به وحث الحكومات على "جعل ملايين الأزواج يغيرون سلوكهم الجنسي الأكثر حميمية".(٩) وخلال السبعينيات اعتبرت الحكمة التقليدية أن حجم السكان قابل للإصلاح الفني.

ومع ذلك فقد تجاوز رأي الخبراء الصادر عن علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية هذه السذاجة التي كانت في أوائل الخمسينيات. ذلك أن نتائج أبحاثهم تناقضت مع الافتراضات التي تبرز برامج السكان الجديدة أي أنه "في الدول النامية لدى الأفراد بالفعل ما يحفزهم على تحديد النسل، ولكنهم يفتقرون إلى وسائل القيام بذلك. وعندما تتوفر هذه الوسائل، سوف يستخدمها السكان المؤهلون لاستخدامها ويحدون بذلك من الخصوبة. وأفضل طريقة لتوفير تلك الوسائل هي من خلال

برنامج طوعي على نطاق واسع لتنظيم الأسرة".[١٠] وأظهرت الدراسات الميدانية أن وسائل منع الحمل ـ حتى عند قبول الزبون لها ـ لا تحقق نجاحًا مادام الفهم التقليدي المتأصل بعمق للخصوبة لن يتغير. وعادة ما كان ذلك التغيير يوحي بحدوث تحول، بل ويتطلب حدوث هذا التحول، في خبرة ومعنى الحب والشهوة، والمعنى الثقافي للأنوثة، والمواقف من الجسد الأنثوي، والسياق الذي تتم فيه الأعمال الخاصة. وطبقًا لدراسات الحالة التي أجراها الأنثروبولوجيون كانت تلك التغييرات النتيجة النفسية لمرحلة متقدمة من التنمية؛ فقد جاءت مع التوظيف الثابت والمعيشة الحضرية والدافع لإبقاء الأطفال في المدرسة. وبينما يمكن الحد من وفيات الأطفال ووفيات الأمهات أثناء الولادة على نحو كبير بمستويات منخفضة من الإنفاق، فإن برامج تنظيم الأسرة المكلفة لن تبدي نتائج ملموسة إلا إذا استفاد "السكان المستهدفون" بالفعل من التنمية.

من المنظور الأنثروبولوجي، كانت برامج التنمية الجانب الأكثر صلفًا في استراتيجيات التنمية المفروضة من الخارج. فالمصانع والسدود والمدارس يمكن أن تنتج على الترتيب فرص عمل وكيلوواتات من الكهرباء وتلاميذ متسربين دون أن تُضطر إلى إثبات أنها غيرت المواقف أو السلوك. وتقلل أدوية السلفا والبنسلين ومحاليل الجفاف الوفيات بصورة كبيرة بتكلفة قليلة. ولكن توزيع وسائل منع الحمل الرخيصة يُحْدِث أثرًا على معدلات الخصوبة فقط بعد تداعي عمود أساسي في الثقافة.

وقبل ذلك كان الاقتصاديون يميلون إلى الثقة في الحكمة التقليدية بشأن تكلفة الأطفال. فقد اعترفوا بأن الأطفال الكثيرين بالنسبة لمُزارع الكفاف أحد الأصول ولا معنى كبير لتحديد الأسرة. ولكنهم بدأوا في أوائل الستينيات يفترضون أنه مع زيادة الاعتماد على الدخل النقدي، سرعان ما يتخلى الفقراء عن إطعام أفواه عديدة. وكان لابد من تقييد هذا الافتراض المفرط في تبسيطه، حيث بدأت الدراسات تبين أن الخصوبة بالنسبة لمن تم تَحَضُّرُهم مؤخرًا في معظم أنحاء العالم

ذات ارتباط مباشر وإيجابي بعدم الأمان. وأظهرت إحدى الدراسات أن العمال النقابيين لديهم أطفال أقل من العمال الذين يحصلون على الأجر نفسه وكان أطفالهم بالنسبة لهم بمثابة ضمان وجود سقف فوق رءوسهم في الكِبَر.

الحد من عدد السكان من أجل البقاء

كانت العلاقات المتداخلة المعقدة بين الخصوبة ومعرفة القراءة والكتابة وانتشار الإعلام وضمان فرص العمل والإسكان أحد أسباب أنه بحلول أوائل السبعينيات بات السكان يُعامَلون فحسب على أنهم عامل آخر من العوامل المحلية في حساب التنمية. وحدث ذلك في سياق الجدل الذي أثاره تقرير "حدود التنمية" *The Limits to Growth* الذي نشره نادي روما* في عام ١٩٧٢. وأشاع هذا الكتاب الأكثر مبيعًا فكرة كون العالم "نظامًا" يتعرض "بقاؤه" للخطر. وفي هذا الخطاب تطلبت "الأنواع البشرية" قدسية جديدة واعتُرِف بحمايتها باعتبارها مسئولية الإدارة الدولية. وكان التركيز الجديد على سكان **العالـــم** ككل. وانتقل منطق جديد إلى مقدمة الصورة. وقال بول إيرليتش، على سبيل المثال، إن الزيادة السكانية تعرّض "القدرة الاحتمالية" للأرض للخطر. ولم يكن الأمل في التنمية، بل الخوف من وقوع كارثة عالمية، هو ما أوجد حافزًا جديدًا لمحاولات الحد من السكان. وقد بدأ بول إيرليش كتابه كما يلي:

لقد انتهت معركة إطعام البشرية كافةً. وفي السبعينيات سوف يعاني العالم من المجاعات ــ سوف يجوع ملايين البشر حتى الموت بالرغم من الشروع في أي برنامج مكثف.... ولن توفر مثل هذه البرامج سوى إيقاف للتنفيذ ما لم

---

* مركز أبحاث عالمي يجمع بين العلماء والاقتصاديين ورجال الأعمال وكبار الموظفين الدوليين ورؤساء الدول ورؤساء الدول السابقين من القارات الخمس المقتنعين بأن مستقبل البشرية لم يُحدد بشكل نهائي وأن كل إنسان يمكنه الإسهام في تحسين مجتمعاتنا. تأسس المركز في عام ١٩٦٨ ولفت الانتباه بصورة كبيرة بنشره تقرير "حدود التنمية" في عام ١٩٧٢. (المترجم)

تصاحبها جهود ناجحة تتسم بالعزم والتصميم فيما يتعلق بالحد من السكان. ولابد من الموازنة بين معدل المواليد ومعدل الوفيات وإلا فسوف تلقي البشرية بنفسها في غياهب النسيان.... إن الحد من السكان هو الحل الوحيد.[١١]

خلال السبعينيات، سيطرت رؤية الناس ضد الموارد على التفكير السياسي. وتؤلب هذه الرؤية الناس على الموارد المحدودة ويُنظر إلى السكان على أنهم العامل الذي يهدد قدرة الأرض على دعم الحياة البشرية.

أُنشِئ صندوق الأمم المتحدة للأنشطة السكانية كوكالة متخصصة في عام ١٩٦٩ وسرعان ما زادت ميزانيته إلى مليار دولار. وحددت الوكالة عملها على أنه استكشاف

الطرق المعقدة التي تتفاعل فيها المتغيرات السكانية، بالتبادل، مع المتغيرات الاجتماعية الاقتصادية للتنمية وبيان كيفية بدء برامج العمل كي تتكامل الأنشطة السكانية مع الرعاية الصحية، وتنظيم التنمية التعليمية الريفية للزراعة، والتنمية الصناعية وغيرها من ... البرامج.[١٢]

ويزهو صندوق الأمم المتحدة للأنشطة السكانية بـ"نضج وتقدم التفكير السكاني (الذي) قضى على النماذج التبسيطية".[١٣] وبحلول أواخر السبعينيات يظهر السكان في البيانات السياسية باعتبارهم متغيرًا لوغاريتميًا اختُزِلت فيه عملية التنمية شديدة التعقيد كلها. وأصبح السكان متغيرًا مشابهًا لرأس المال أو العمل أو التكنولوجيا أو البنية التحتية في "النظام العالمي".

لو عدنا بالنظر إلى الوراء لعرفنا أن عقود التنمية أحدثت زيادة غير متوقعة في عدد سكان العالم. وكانت تلك ظاهرة غير مسبوقة وأدت إلى ظهور مفاهيم غير مسبوقة كذلك تتعلق بالبشر. وباتت توضع مفاهيم للسكان باعتبارهم فاعلين، وعمليات، وموضوعات لتخطيط التنمية، وعوائق في سبيل الاستثمار الناجح، ومصادر للقوة العاملة المؤهلة، وتهديدات للنظام البيئي العالمي. ووضعت كل دول

العالم الثالث تقريبًا ــ بتردد في البداية ثم بالإجماع ــ برامج سكانية قوية استوعبت التحركات الصغيرة السابقة التي دعت إلى تحديد الأسرة ووفرت الحصول على وسائل منع الحمل والإجهاض. وأظهر مسح شمل ١٤ بلدًا "ناميًا" في عام ١٩٧٧ أن ٨٣ من بين تلك البلدان خولت الحكومة المركزية سلطة التخطيط مع القيام بمهمة "دمج العوامل السكانية في تخطيط التنمية".(١٤)

فيما بين عامي ١٩٧٤ و١٩٨٤ هبط معدل الزيادة السكانية العالمية من ٢،٣٤ بالمائة إلى ١،٦٧ بالمائة سنويًا، وهو ما يتزامن مع امتداد المعدل المضاعف لسكان العالم من ٣٠ إلى ٤٢ سنة. وفي العقد نفسه أصبحت الأعداد المطلقة لهؤلاء الذي تعرّفهم معايير البنك الدولي بأنهم فقراء على نحو مطلق بالحجم الذي كان عليه سكان العالم في عام ١٩٧٤ في بداية الفترة. وحدث ذلك بالرغم من انخفاض معدل الزيادة العالمي. ومن المتوقع تستمر الزيادة السكانية، ومعها زيادة هؤلاء الفقراء بشكل مطلق. وبحلول عام ١٩٩٠ كان النساء اللائي سيصلن إلى سن الحمل في عام ٢٠٠٠، وعددهن ١،٦ مليار امرأة، قد وُلِدنَ بالفعل، وكان ١،٣ مليار منهن في العالم الثالث. وسوف يحدث ٩٠ بالمائة من زيادة عدد سكان العالم هناك.

إذا ما عدنا بالنظر إلى الخمسة والعشرين عامًا الماضية لوجدنا أن كل البيانات بشأن الأثر واسع المدى المرجّح لبرامج التنمية مازالت تكهنية، إلا إذا استثنينا حالة الصين. وحتى في تلك الحالات التي انخفض فيها معدل المواليد طبقًا للخطة، فإن هذا الانخفاض لم يثبت أن له علاقة سببية ببرامج تنظيم الأسرة التي جرى تمويلها. فقد كان للتكنولوجيات الجديدة التي تروجها بعض الوكالات، بما في ذلك الأقراص الرغوية أو حبوب منع الحمل أو اللولب، دور يكاد لم يتم إثباته في تلك البلدان التي نجحت في خفض معدلات الخصوبة بها. وحتى إذا سلمنا بأن "تقييم آثار البرنامج على الخصوبة القومية بشكل تام وكمي قد ثبت أنه صعب على نحو غير عادي"،(١٥) فإن هناك شيئًا واضحًا، وهو أن الأنشطة السكانية التي بُدِئت

منذ الستينيات اتضح أنها أحلام أوجدت الوحوش. أولاً: التعهد الاجتماعي بفرض الضوابط العامة التي لا فائدة منها على السلوك الجنسي. وثانيًا: قبول واسع الانتشار لعبارة "مجتمع الناس = سكان = س." وس (شأنها شأن الإشعاع، والتسميم، وثقب الأوزون والاحتباس الحراري) أحد الأخطار الخفية للبشرية.

المراجع

1. Quoted in M. J. Cullen, *The Statistical Movement in Early Victorian Britain: The Foundations of Empirical Social Research,* New York: Harvester Press, 1975, p. 2.

2. U. Porksen, *Plastikworter: Zur Sprache einer internationalen Diktatur,* Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

3. P. T. Piotrow, *World Population Crisis: The United States Response,* New York: Praeger, 1973, pp. x and vii.

4. This lecture, delivered September 22, 1964, in Colombo, Sri Lanka, was reprinted in *Population and Development Review,* Vol. 9, No. 2, June 1983, pp. 345-60.

5. P. Demeny, 'Social Science and Population Policy', in *Population and Development Review,* Vol. 3, 1988, p. 45.

6. P. T. Piotrow, op. cit., p.89.

7. 'International Population Assistance', in *International Encyclopedia of Population,* New York: Free Press, 1982, Vol. 1, p. 375.

8. F. Notestein in *Population and Development Review,* Vol. 9, No. 2, June 1983, p. 359.

9. G. Myrdal, *The Challenge of World Poverty,* New York: Pantheon, 1970, partially reproduced in *Population and Development Review,* Vol. 13, No. 3, September 1987, p. 536.

10. D. P. Warwick, *Bitter Pills,* Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 34.

11. P. Ehrlich, *The Population Bomb,* New York: Ballantine, 1968, p. 3.

12. R. Salas, *International Population Assistance: The First Decade,* New York: Pergamon Press, p. 140 (Doc., August 8, 1977).

13. Op. cit. p. 147 (Doc., April 3, 1978).

14. D. L. Nortman and J. Fisher, *Population and Family Planning Programs: A Compendium of Data through 1981,* New York: Population Council, 1982.

15. 'Family Planning Programs' *in International Encyclopedia ofPopu/af ion,* op. cit., p. 214.

The International Encyclopedia of Population, New York: Free Press, 1982, 2 vols., is the standard reference tool for concepts, action programmes and institutional support of research on population up to the year 1982, while *The New Palgrave Dictionary of Economics,* London: Macmillan, 1987, helped me to understand subsequent economic models recasting the family, children, fertility and private actions in the development decades. The best single visual introduction to the imaginary relationship between 'population' and 'development' is a set of coloured computer illustrations published *as Population Images,* New York: UNFPA, 1987. Its glossy graphs and tables portray visually energy consumption, deforestation, water resources, income levels and demographic facts and trends for teachers and students. A critical distance to these kinds of graphic representations of quantitative data is provided by Edward R. Tufte. *Envisioning Information,* Cheshire, CT: Graphics Press, 1990.

The conception, perception and imagination of 'human populations' would have been impossible without the spread of statistical terminology and reasoning into ordinary English,which, albeit with some delay, went hand

in hand with the evolution of statistical concepts. For this history I found helpful Th. M. Porter, *The Rise of Statistical Thinking. 1820-1900,* Princeton: Princeton University Press, 1986, where on pp. 17-90, 'The Social Calculus', you find a good introduction to the first phase in the government's centralized bureaucratic efforts to collect numbers on numerous subjects and D. A. Mackenzie, *Statistics in Britain 1865-1930: The Social Construction of Scientific Knowledge,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981. Most courses on statistics implicitly inculcate the idea that the indicators used are natural givens. W. R. Arney, *Understanding Statistics in the Social Sciences,* New York: Freeman, 1989, alerts the student to the inescapable political dimensions of statistical reasoning.

Ever since Malthus, demographic concepts have been subjected to criticism. Paradoxically, most substantive criticisms of statistical methods, and their application to demographic phenomena, lead to the technical refinement of these methods and not to an understanding of the relevance of their results in ordinary experience and daily perception. Thus the critique of population policies focused on policy, and occasionally on techniques, and did not touch upon the legitimacy of using statistical results in the shaping of policy or legislation. As a result, principled

opposition — be it anti-colonial, feminist, Marxist or theological — of 'population policies' often operated with a popularization of concepts taken from statistics and demography, such as 'world', 'distribution', 'control'. Thus, a factitious mathematical category is used to shape fictitously manageable fetishes, such as 'populations'. Only.with this caveat in mind do I want to mention books that I am indebted to.

D. Warwick, *Bitter Pills: Population Policies and their Implementation in Eight Developing Countries,* Cambridge: Cambridge University Press, 1982, juxtaposes high-level policy declarations and 'low-level implementation records' in 'successive decades of failure' and finds hypocrisy and arrogance on the one side and reasoned cultural resistance on the other. Dom Moraes, with funds from UNFPA, travelled through four continents, visited myriads of rural birth control centres and vividly describes the manifold resistance to contraceptive promotion in *A Matter of People,* New York: Praeger, 1974. In the 1970s it was characteristic for research on 'parental motivation' for birth control to explore the economic value of children. The cost of their education, their speculative future value as producers and their perceived value to their procreators were distinguished and analysed in population studies and a high

contraceptive acceptancy rate predicted. For a critique I found excellent Mahmood Mamdani, *The Myth of Population Control: Family, Caste and Class in an Indian Village,* New York: Monthly Review Press, 1972. Mamdani found at village level that children were essential not despite, but because of, poverty. A redistribution of the means of living would be the inevitable precondition for 'responsible procreation'. The growing belief in the '80s that the decline in birth rates is primarily dependent on the social and political milieu in which power, rather than contraceptives, is made available to all on an egalitarian basis is cogently argued by Frances Moore Lappe and Rachel Schurman. *The Missing Piece in the Population Puzzle,* San Francisco: Institute for Food and Development Policy. 1988. The popular revulsion against the violence in India's population programme in the '70s is analysed by Debabar Banerji, 'The Political Economy of Population Control in India', in *Poverty and Population Control,* edited by Lars Bondestam and St. Bergstroem, London: Academic Press. 1980, pp.83-102.

Women as the targets of contraceptive campaigns within population policies have been the subject of numerous studies. The ILO sponsored a research project that resulted in a volume which related changes in fertility to development-initiated changes in the status of specific

groups of women as workers. See Richard Anker, M. Buvinic and N. Youssef (eds.). *Women's Roles and Population Trends in the Third World,* London: Croom Helm, 1982. I found much more helpful Betsy Hartmann, *Reproductive Rights and Wrongs: the Global Politics of Population Control and Contraceptive Choice,* New York: Harper, 1987. Women social anthropologists investigated different perceptions and conceptions of the female body as a clue to resistance to the use of contraception: Susan C. M. Scrimshaw, 'Women's Modesty: One Barrier to the Use of Family Planning Clinics in Equador', in *Culture, Natality and Family Planning,* edited by John F. Marshall and Steven Polgar. Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press. 1976, pp. 167-83 and Lucile F. Newman (ed.). *Women's Medicine: A Cross-Cultural Study of Indigenous Fertility Regulation.* New Brunswick: Rutgers University Press. 1985. The most useful recent literature includes GiseleMaynard-Tucker.'Knowledge of Reproductive Physiology and Modern Contraceptives in Rural Peru', in *Studies in Family Planning.* Vol. 20. No. 4 (July/August 1989). pp. 215-24. Christa Wichterich, 'From the struggle against "Overpopulation" to the Industrialization of Human Production', in *Reproductive and Genetic Engineering.* Vol. I. No. 1 (1988) pp. 21-30, calls attention to the 'racist eugenic and patriarchal tradition' inherent in the perception of the 'population catastrophe'.

الفقــر

مجيــد راهنيما

الفقــر

مجيــد راهنيما

لا شك في أن العوَز، أو الفقر المفروض، يُؤلم الناس ويحط من قدرهم ويدفعهم إلى اليأس. وفي أماكن كثيرة بلغ الجوع والفقر أشدهما. والواقع أن القليل من مفاهيم التنمية يجد برهانًا عليه في هذا الواقع الصارخ. ومع ذلك فإن الفقر خرافة كذلك، إذ إنه مفهوم واختراع خاص بحضارة بعينها.

قد يكون هناك العديد من الفقراء والعديد من تصورات الفقر بقدر ما هنالك من بشر. فالمجموعة الخيالية من الحالات التي تستوجب القول بأن شخصًا ما فقير في الثقافات واللغات المختلفة من الكثرة بحيث يمكن بصورة عامة تسمية أي شيء وأي شخص تحت الشمس بأنه فقير بصورة أو بأخرى. ويمكن ألا تشمل القائمة الضعفاء والجوعي والمرضى والمشردين والمعدمين والمشلولين والشحاذين فحسب، أو المجانين والمسجونين والمستعبدين والمطاردين والمنفيين والباعة المتجولين والجنود فحسب، أو الزُهَّاد والقديسن فحسب، بل كذلك كل الفاشلين في العالم، بمن في ذلك المليونير بعد انهيار البورصة، والمدير المفصول، والرسام الذي لا يجد من يشتري أعماله.

إداركات عدة، وكلمات لا حصر لها

تتنافس لغات العالم فيما بينها على عدد من الكلمات التي تشير إلى المواضع والظروف المرتبطة بتصورات الفقر المختلفة.

على سبيل المثال، اللغة الفارسية بها أكثر من ٣٠ كلمة لتسمية من يُفهمون على أنهم فقراء. وفي معظم اللغات الإفريقية، هناك على الأقل من ثلاث إلى خمس

كلمات حُدِّدت للفقر. [١] وتستخدم التوارة ثماني كلمات لهذا الغرض.[٢] وفي العصور الوسطى، كانت الكلمات اللاتينية التي تغطي مجال الظروف التي يشملها المفهوم تزيد بكثير عن الأربعين.[٣] وينبغي أن نضيف إلى هذه المجموعة المدهشة من الكلمات، التي وُجدت على المستوى القومي أو المعجمي، الكثير والكثير من اللهجات أو التعابير العامية المستخدمة على المستوى المحلي. ولا بد من بحث عالم كامل من أشكال الفهم التي تغوص في أعماق الفقر الغائمة في الآلاف العديدة من الأمثال والأقوال المتصلة به. [٤] وفي معظم الحالات يصعب على الغريب إلى حد كبير إدراك المعاني والظلال الكاملة لهذه الكلمات والتعابير كلها، ناهيك عن ترجمتها إلى لغات أخرى.

منذ فترة طويلة، وفي ثقافات عديدة في العالم، لم يكن الفقراء باستمرار نقيضًا للأغنياء. وكانت هناك اعتبارات أخرى تحدد الفقر مثل هبوط المرء عن منزلته في الحياة، أو حرمانه من أدوات عمله، أو فقدانه لمكانته أو أمارات مهنته (فقدان رجل الدين لكتبه، وفقدان النبيل لفرسه أو سلاحه)، أو فقدان الحماية، أو استبعاد المرء من مجتمعه المحلي، أو الهجر، أو العجز، أو الإذلال العام. وكان شعب تسوانا في جنوب إفريقيا يتعرف على فقرائه من خلال ردود أفعالهم تجاه ظهور الجراد. فبينما كان الأغنياء يفزعون من احتمال أن يأكل الجراد العشب الذي تحتاجه ماشيتهم، كان الفقراء الذي لا ماشية لهم يبتهجون، لأنهم هم أنفسهم سيأكلون الجراد.[٥]

وفي أوروبا، وعلى مدى عصور طويلة، كان الفقير pauper مقابلاً للقوي potens، وليس للغني. وفي القرن التاسع كان الفقير يعتبر رجلاً حرًا لا يهدد حريته إلا الأقوياء potentes. وفي النصوص الخاصة بحركات السلام في القرن الحادي عشر، أصبح الفقير هو inermis الواجب عليه احترام قوة الجنود miles. ويمكن أن تنطبق كلمة فقير على صاحب الأرض المعفاة من الضرائب alleu، والتاجر الجوال، وحتى أي شخص غير مقاتل، بمن في ذلك زوجات الفرسان

اللائي لا يصاحبهن من يتولى حراستهن وحمايتهن.[٦] وبصورة عامة، كان الفقراء أشخاص على قدر كبير من الاحترام فقدوا فحسب "المكانة" الخاصة بها أو مهددون بفقدها.

وفي الفترة ذاتها في أوروبا، ظهرت فئة جديدة تمامًا على المسرح الاجتماعي ـ إنهم الفقراء الطوعيون الذي اختاروا المشاركة في حياة المعوزين ومن لا مكانة لهم. وكان العيش في فقر بالنسبة لهؤلاء علامة سمو لا انحطاط.[(٧)] وبالطبع كان احترام الفقراء الطوعيين والإعجاب بهم موجودًا باستمرار في التراثات الشرقية.[(٨)]

لم يحدث إلا بعد توسع الاقتصاد المركنتيلي وعمليات التمدين التي أدت إلى قدر ضخم من الإفقار، وكذلك تحديث المجتمع، أن بات الفقراء يعرَّفون على أنهم من يفتقرون إلى ما يمكن أن يكون لدى الأغنياء من مال وممتلكات.

يظل القاسم المشترك بين معظم تصورات الفقر هو فكرة "العوَز" و"النقص".[(٩)] ولا تعكس هذه الفكرة إلا النسبية الأساسية للمفهوم، ذلك أن "الإنسان الكامل" اليوتوبي لا ينقصه أي شيء. وإلى جانب ذلك، فإنه عند تعريف الفقراء على أنهم ينقصهم عدد من الأشياء الضرورية للحياة، يمكن طرح هذا السؤال: ما هو الضروري، ولمن؟ ومن الذي يكون مؤهلاً لتحديد ذلك كله؟[١٠] في المجتمعات الصغيرة، حيث الناس أقل غربة بالنسبة لبعضهم البعض، وحيث مقارنة الأشياء ببعضها أيسر، تصعب الإجابة عن مثل هذه الأسئلة. وفي عالم وسائل الإعلام الجماهيرية، تم القضاء على كل الآفاق المألوفة القديمة وقواعد المقارنة المحددة بشكل جماعي. فالكل يظنون أنفسهم فقراء عندما يكون جهاز التليفزيون داخل الكوخ الطيني هو الذي يحدد ضروريات الحياة بناءً على المستهلكين الأكثر جموحًا وخيالاً الذين يظهرون على الشاشة.

وبالطريقة نفسها يتخذ غموض المفهوم أبعادًا جديدة مع تلاشي الآفاق المألوفة. ويشير ميشيل مولا إلى أنه لم يكن هناك أي شي غامض بشأن الفقير الذي يعيش على ما يكسبه من مهنة متواضعة ما في قريته.[11] فقد "كان وجهه مألوفًا، وظل بالرغم من قلة حظة ومعاناته عضوًا في الجماعة الاجتماعية." ويبدأ الغموض عندما يَعْبُر المرء الحدود المحلية. هل هؤلاء الغرباء متمردون أم متشردون أم حاملو أمراض أم فقراء بحق أم مرضى بالفعل؟ هل هم قديسون أم خطاة؟ ولا تعمق هذه الأسئلة جهلنا بشأن من هم الفقراء حقًا، ولكنها تواجهنا بمشاكل معرفية تتعلق بما يفكر فيه الناس بالفعل.

أبعـــاد الفقـــر الأربعـــة

١. الماديــــــات: الحقائق أو الماديات التي تقوم عليها أفكار الفقر المختلفة هي تلك "الأشياء" التي يُفهم نقصها على أنه الفقر. وهذ النقص أو العجز أو الحرمان إما من نوع غير مادي ووجودي أو ذو طبيعة مادية.

وينتمي إلى الفئة الأولى عوامل من قبيل عجز المرء عن تحقيق غاية من الغايات، وعدم توفر الحظ الطيب أو الثقة بالنفس، وعدم احترام الآخرين أو عدم حبهم له، أو إهماله، أو هجره الخ. وبالنسبة للعوامل المادية، يمكن أن يشمل ذلك التفرقة، وعدم المساواة، والقمع السياسي أو غير ذلك من أشكال القمع والهيمنة وغياب الاستحقاقات[١٢] وعدم توافر الحد الأدنى من "الضروريات"[١٣] اللازمة للبقاء الاقتصادي أو البيولوجي، على النحو الذي تحدده ثقافة المرء. وهناك كذلك أشكال أخرى من الحرمان والعوز والجوع وسوء التغذية والتشرد وسوء الصحة والاستبعاد من الإمكانيات التعليمية، الخ.

مع أن الماديات الي سبقت الإشارة إليها تتصل بمجتمعات وفضاءات ثقافية مختلفة، فمن الممكن أن يقال: "هناك نواة لا سبيل إلى اختزالها من الحرمان

المطلـــق داخل فكرتنا عن الفقر تترجم تقارير الحرمان وسوء التغذية والمشقة المرئية إلى تشخيص للفقر، دون الاضطرار إلى تأكيد الصورة النسبية أولاً."(١٤)

٢. **فهم الشخص نفسه لحالته:** الواقع أن الماديات المشار إليها ضرورية لفهم الفقر في تصوراته المختلفة. ومع ذلك لا ينبغي الخلط بين أي منها والمفهوم نفسه. ويحدث فقط عندما يتصور الشخص أن إحدى هذه الماديات أو مجموعة منها تعبير عن الفقر أن تكتسب المدلول المعين الملتصق بالكلمة. وهذا التصور شأن شخصي واجتماعي اقتصادي إلى حد بعيد. والواقع أنه جزء لا يتجزأ من تصور الشخص الأوسع للعالم ومكانه فيه.

وقد أُشير إلى أن الفقراء ــ ولنترك المتسولين الطوعيين جانبًا ــ يميلون بصورة عامة إلى إرجاع عوَزهم إلى ظروف خارجة عن إرادتهم وتتعدى سيطرتهم ــ سواء أكانت تحددها مسببات ميتافيزيقية مثل مشيئة الله، أو "كرما" أو "قسمت" الشخص، أو عُرْف المجتمع الظالم. كما أن تصورهم للحرمان الذي يعانون منه غالبًا ما يزيد منه نقص القدرة اللازمة للتغلب على حالتهم.

ومع ذلك فإنه لا يُفهم نقص وسيلة مادية ما باستمرار على نحو سلبي. فحالة الشحاذين في أوروبا العصور الوسطى، الذين سبقت الإشارة إليهم، ليست الاستثناء الوحيد. فالصوفية الإيرانيون وبعض المدارس الفكرية المعاصرة، مثل أتباع غاندي، ترى أن التحرر من الممتلكات المادية التي تتسبب في العداء والخصومة هو نعمة في واقع الأمر، كما أنه فرصة للوصول إلى أشكال أعلى من الغنى. وكثيرًا ما نُقل عن نبي الإسلام قوله: "الفقر فخري."

ومع ذلك يظل صحيحًا أن المُعْوَزين والمحرومين ماديًّا يفهمون محنتهم على نحو سلبي.[١٥] وحتى حين يُرجعون حالتهم لأسباب غيبية أو وجودية، فإنهم لا يألون جهدًا في محاولة وضع حد لحرمانهم، بالعنف إذا اقتضى الأمر. وغالبًا ما يميلون

إلى إقامة علاقات تبعية مع أشخاص أو جماعات أو عقائد أو أيديولوجيات أكثر قوة، وهي العلاقات التي تعطيهم شعورًا داخليًا بالأمن، وأحيانًا بالقوة الزائفة.

٣.**كيف يرى الآخرون الفقراء:** من المحتم أن فهم الفقراء لمحنتهم يتأثر بكيفية رؤية الآخرين لهم. ونادرًا ما تتطابق الرؤيتان.

أحيانًا يفهم الآخرون الفقر على أنه ميزة، عندما يمثل اختيارًا حرًا من جانب الخاضعين له. وإلا فإنه يُنظر إلى الفقراء بصورة عامة بمشاعر تتراوح بين الحيرة والازدراء، بل والعنف. وعلى مستوى آخر، بينما كان يُفهم العوز[١٦] على أنه عمل شاذ ويتطلب العلاج، وفي المقابل كان الفقر في المجتمعات المحلية وما قبل الصناعية يُعتبر محنة إنسانية طبيعية إلى حد ما، إن لم يكن إحدى حقائق الحياة التي لا سبيل إلى علاجها أو تحاشيها.

أدت الرؤى المختلفة للفقراء في المقام الأول إلى نوعين من ردود الأفعال. يمثل النوع الأول مجموعة من أشكال التدخل المباشر أو غير المباشر القائم على أسباب اجتماعية أو ثقافية أو أخلاقية مثل الأعمال الخيرية والمساعدات والتعليم والحبس والقمع، الخ. أما النوع الثاني فيقوم على فلسفات عدم التدخل، وهي إما يبررها الاعتقاد بأنه لا ينبغي عمل شيء للفقراء لأنهم يستحقون حالتهم بشكل ما، أو على افتراض أنه ليس هناك ما يمكن عمله، لأن كل أشكال التدخل سوف تسفر في النهاية عن نتائج سلبية، أو لن تحدث أي تغيير، في حياتهم.

٤.**الزمكانات* الاجتماعية الثقافية المؤثرة على تصورات الفقر المختلفة:** مع أن الأبعاد السابقة تتفاعل على نحو متبادل في تشكيل فكرة الفقر، فهي بدورها تتأثر بالزمكانات التي تنتمي إليها. ويفسر هذا فهم الماديات نفسها على نحو مختلف من

---

* الزمكان مصطلح حديث منحوت من كلمتي الزمان والمكان يعبر عن الفضاء رباعي الأبعاد الذي أدخلته النظرية النسبية ليكون فضاء الحدث بدلاً من المكان المطلق الفارغ في نظرية الكم. في هذا الفضاء الرباعي الأبعاد تميز كل نقطة برباعية (س,ع,ص,ز) حيث ترمز س,ع,ص إلى الاحداثيات المكانية و يرمز ز إلى الإحداثي الزمني. فهو المزج بين الزمان والمكان في إطار واحد بحيث لا يتم الفصل بينهما عند إجراء الحسابات الفيزيائية. (المترجم)

جانب هؤلاء الذين يُشار إليهم على أنهم فقراء والمجتمع بصورة عامة. وكمثال على ذلك، تذكر هيلينا نوربرج هودج كيف أن فكرة الفقر لم تكن موجودة في لاداخ** عندما زارت ذلك البلد لأول مرة في عام ١٩٧٥. وهي تقول: "اليوم أصبحت جزءًا من اللغة." وحين كانت هيلينا تزور قرية نائية قبل حوالي ثمانية أعوام سألت شابًا لاداخيًا عن مكان أكثر المنازل فقرًا. وكان الرد الذي يتسم بالفخر هو "ليس في قريتها منازل فقيرة". ومؤخرًا رأت هيلينا ذلك اللاداخي يتحدث إلى سائح أمريكي وسمعته يقول له "ليتك تستطيع عمل شيء لنا؛ فنحن شديدو الفقر!"[١٧]

الفكـــــرة العالميـــــة

الفقر العالمي فكرة جديدة وحديثة تمامًا. والمواد الأساسية التي دخلت في الفكرة هي في الأساس إضفاء الصبغة الاقتصادية على الحياة ودمج المجتمعات المحلية بالقوة في الاقتصاد العالمي.

في واحد من تقارير البنك الدولي الأولى في عام ١٩٤٨، ربط البنك على نحو وثيق بين مشكلة الفقر العالمي وإجمالي الناتج القومي في البلدان المختلفة. وقد أكد على أن البلدان التي يقل متوسط نصيب الفرد فيها من الدخل عن ١٠٠ دولار هي بالتحديد بلدان فقيرة ومتخلفة. وهو يعبر عن مسئولية الدول الغنية، وأغناها الولايات المتحدة، في مساعدة البلدان الفقيرة على رفع مستويات معيشتها.

وهكذا فإنه لأول مرة في التاريخ يمكن اعتبار بلدان بأكملها فقيرة (وتعتبر هي نفسها كذلك) على أساس أن إجمالي دخلها ليس كبيرًا بالمقارنة بدخول تلك البلدان التي تسيطر على الاقتصاد العالمي. ونتيجة لذلك بدأ العمل بالدخل القومي كمقياس للتعبير عن مراحل التنمية الاقتصادية المختلفة، حيث اقتُرحت العملية الأخيرة كحل نهائي للفقر.

** منطقة في شمال الهند بكشمير الشرقية على الحدود مع التبت. (المترجم)

وعلى مستوى آخر، لم تعد الفكرة الجديدة تشمل الرأي القائل بأن الفقر محنة إنسانية متعددة الأوجه. فهي تعتبره ظاهرة مَرَضية مفردة ذات طابع عالمي، ولكنها حادة بشكل خاص في المجتمعات ما قبل الاقتصادية. وفي أعقاب إجماع تم التوصل إليه بين النُخَب العالمية بشأن تشخيص المرض (التخلف ونقص الدخل)، وكذلك علاجه (التنمية الاقتصادية والتكنولوجية)، بدأ الساسة والمخططون والبيروقراطيون والخبراء الاجتماعيون الاقتصاديون وحتى الأنثروبولوجينون العمل كخبراء في الفقر، حيث سعوا إلى تحسين الخطاب والممارسات المتصلة بالفقر العالمي. وتم التعبير عن فحوى المقاربة الجديدة في إعلان النقطة الرابعة الشهير الخاص بالرئيس هاري ترومان: حياة [الفقراء] بدائية وراكدة.... وفقرهم معوّق وتهديد لهم وللمناطق الأكثر ازدهارًا." وهناك اعتراف بالقدر الأكبر من الإنتاج والتنمية والمساعدات، والتطبيق الأكثر اتساعًا ونشاطًا للعلم والمعرفة التكنولوجية كحل و"مفتاح للرخاء والسلام".

الواقع أن فترة حمل الفكرة الجديدة طالت. فقد عجّل عصر التصنيع بانهيار المجتمعات المحلية. كما أدى إلى "التحول الكبير" الذي عكس العلاقة التقليدية بين المجتمع والاقتصاد بصورة كبيرة، ولأول مرة في التاريخ اقتُلع الاقتصاد من جذوره الاجتماعية الثقافية ليُخضع بذلك المجتمع لقواعده الاقتصادية وديناميكياته، وليس العكس. ويشير بولاني إلى أن "الإنسان، تحت مسمى العمل، والطبيعة، تحت مسمى الأرض، عُرضا للبيع".[١٨] وتسبب ما أعقب ذلك من إضفاء الصبغة الاقتصادية على المجتمع أولاً في هيمنة الاقتصادات القومية على الاقتصادات المحلية، ثم هيمنة الاقتصاد العالمي على كل ما عداه من اقتصادات. وأثرت تلك التغيرات الضخمة بصورة كبيرة على الطرق التي أعيد بها تفسير وهيكلة الماديات التي تشكل أساس تصورات الفقر المختلفة.

أولاً: خلق ظهور الاقتصاد العالمي بكل واقعه وما صاحبه من خرافات (وجود الموارد غير المحدودة، والمعجزات التكنولوجية، والسلع الاستهلاكية التي لا حد لها، والاحتياجات الاقتصادية، الخ) مجموعة من المدلولات العالمية. وإذا ما عدنا

للحالة السابق ذكرها، فهذه هي الطريقة التي بات بها أهل لاداخ يدركون بها أنهم فقراء، بمجرد أن أدت التنمية وغيرها من الاعتبارات الاستراتيجية إلى إضفاء الصبغة الاقتصادية على لاداخ. وبالمثل، لم يقتصر الأمر على الأفراد والمجتمعات المحلية، بل قِيدَت دول وقارات بأكملها إلى الاعتقاد بأنها فقيرة وبحاجة إلى المساعدات، فقط لأن نصيب الفرد فيها من الدخل أقل من الحد الأدنى المحدد عالميًّا.

ثانيًا: بينما كانت حلول الفقر التقليدية في الماضي تقوم في الغالب على التصورات التعددية والراسخة ثقافيًّا والكلية الخاصة بكل فضاء بعينه، كانت برامج العمل الجديدة تمثل وصفة كلية ذات مسار واحد تقوم على الدخل، وثقافية بالكامل من أجل "مرضى" مجردين. وكانت الوصفة تتكون من مزيج من التفاصيل التافهة والمدلولات الاقتصادية "المحايدة" التي يمكن فقط للخبراء والمخططين اتقانها واستخدامها بثقة. وقد طورت المقاربة ذات الصبغة التكنولوجية للفقر أسسها المعرفية في ميادين الدراسة والتدخل الجديدة كسياسة التوظيف، واستراتيجية الإنتاج، وقياس الفقر، الخ. ومن المؤكد أنها ألقت بظلالها على بحث القضايا الأعمق والأكثر حساسية مثل عمليات الهيمنة السياسية والثقافية، والدور السائد للمؤسسات، وطبيعة نظام الإنتاج الصناعي نفسه.

ثالثًا: لم تساعد التعويذة الجديدة الخاصة بالاقتصاد العالمي الصحيح المقصود بها إنقاذ كل فقراء العالم في إفقار الأنظمة الاقتصادية والسياسية لتعزيز أوضاعها وإعطائها المشروعية فحسب، بل جعلت كذلك ضحاياها يفهمون وضعهم على النحو نفسه. وبذلك ركز أفراد البروليتاريا الجديدة والأجراء الفقراء، وخاصةً في المناطق الحضرية، أعمالهم وكفاحهم على تلك الأهداف المحدودة كالتوظيف وزيادة الدخل والحصول على الخدمات العامة. ولتحقيق هذه الغاية، سعوا إلى حماية أنفسهم من خلال النقابات العمالية، مع التغاضي تمامًا في بعض الأحيان

على منظمات المجتمع غير الرسمية، والرسمية، التي جرت العادة أن تساعد الفقراء. واتباعًا للأنماط نفسها، فقد بات حتى العمال غير المأجورين في المناطق الحضرية يظنون إن كسب النقد أو تلقي المساعدات الاقتصادية والخدمات العامة هي الطرق الأكثر منطقية للحد من حرمانهم.

أخيرًا: بما أن أعدادًا أكبر جُرَّت إلى المشاركة فى الخرافة الاقتصادية الجديدة القائلة بأن الفقر يمكن هزيمته بشكل كامل الآن من خلال زيادة الإنتاجية والآثار "التنقيطية*" للاقتصاد الحديث، فقد تضاءلت قيمة البحث عن أنماط حياة جديدة للحياة والتنظيمات الاجتماعية القائمة على البساطة، أو على أشكال الفقر الطوعية أو الأخلاقية وفقد مصداقيته.[١٩]

قاومت المجتمعات الأكثر تقليدية الرأي القائل بأن الفقر كله يعكس العجز الفردي. وحينذاك تم الترويج لهذا الرأي، الذي أصبح سمةً من سمات كل مجتمع رأسمالى، وخاصةً فى صوره البروتستانتية، باعتباره مكونًا أساسيًا للنسق القيمى الجديد. ووقتها بات الفقر الاقتصادي يُفهم ويؤثِّر فيه، على المستوى العالمي، باعتباره عارًا وبلاءً. وكان للزيادات الواسعة في الثروة التي قدمتها أو حققتها المجتمعات الحديثة مشجعةً على الجشع والتربح، دور مهم فى التدنى الحاد فى قيمة الفقر الأخلاقي. وبذلك لم يعد السباق من أجل الثراء هدفًا مرغوبًا بالنسبة للاقتصاد فحسب، بل صار كذلك غاية مبررة من الناحية الأخلاقية.

تطبيق الفكـــرة

افتراضــــــات

لترجمة الفكرة إلى عمل، أُوجد خطاب بعينه ونسق من البرامج. ولو عدنا بالنظر إلى ما حدث بالفعل خلال حوالي ٥٠ عامًا من الممارسة فسيبدو أنها استندت على الافتراضات التالية.

---

* تقوم هذه النظرية على أن غنى الأغنياء سيعود بالنفع على الفقراء من خلال ما يتقاطر من أعلى لأسفل أو من المركز إلى الأطراف . (المترجم)

أولاً: يُفترض أن الفقراء "متخلفون" ومحرومون ـ بشكل مؤقت على الأقل ـ من قدرتهم على تحديد مصالحهم. ويعود الأمر إلى من هم في وضع أعلى من حيث المعرفة والسلطة (الحكومات والمؤسسات والمحترفون والسلطات المناسبة) في تقدير تلك المصالح نيابةً عنهم. والواقع أن "مشاركة" الناس مُرَحَّب بها حينما يمكن أن يساعد ذلك السكان المعنيين على بيان دعمهم للبرامج المصممة بشكل احترافي.

ثانيًا: اعترف الخطاب الخاص بالفقر العالمي بأن تصورات الفقر تختلف تبعًا للثقافات. إلا أنه اعترف بأن المفاهيم موضع النقاش تشترك جميعها في اعتقاد مشترك ـ وهو أن النمو الاقتصادي والرخاء شرط أساسي للخروج من الفقر. وبذلك اشترط التنمية الاقتصادية مفتاحًا لبرامج القضاء على الفقر، مفترضًا كذلك أن حل كل مشاكل الفقراء غير الاقتصادية أو الثقافية يمكن علاجها في وقت لاحق.

أسهمت الافتراضات السابقة بدورها في تبرير ثلاثة مبادئ أساسية للممارسات التدخلية. أولاً: كون الفقر مسألة من العالمية والحساسة بالقدر الذي يمنع سحبه من أيدي المحترفين والمؤسسات المدربين والممكَّنين من أجل هذا الغرض. ثانيًا: كون أنه من الضروري وضع خرائط للبرامج المعنية من ناحية الموارد الاقتصادية والحاجات. وأخيرًا: كون الفاعلين المسئولين عن تصميم وتنفيذ تلك الاستراتيجيات هم بطبيعة الحال الحكومات والمؤسسات الأخرى المسئولة رسميًا عن تحديد الحاجات وإنتاج الحلول اللازمة. وبذلك اعتُبر القضاء على الفقر العالمي سببًا آخر لتعزيز بُنى الحوكمة الحالية، على المستويين العالمي والقومي.

العمليـــــات

تقييم الحاجات: يزعمون أن برامج الحد من الفقر تقوم على تقييم "الحاجات". ومع ذلك فما يميل المخطِّطون والساسة والاقتصاديون إلى اعتبارها

حاجاتهم ليست لها علاقة كبيرة ــ أو لا علاقة لها ــ بما تفهمها فئات الفقراء المختلفة على أنها حاجاتها.

في السياق العالمي تحدَّد الحاجات أولاً على نحو مجرد، على أساس إقليمي أو قومي. ولنأخذ مثالاً، بالنسبة لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، كان القاعدة الذهبية في منتصف السبعينيات هي أن ٨٠ بالمائة من موارد المنظمة ينبغي تخصيصها بشكل آلي لاحتياجات البلدان الأقل تنميةً، أي البلدان التي يقل فيها الدخل السنوي للفرد عن ٣٠٠ دولار. وقد امتدت هذه القاعدة الآن إلى بعض البلدان الأخرى المعترف بها، بناءً على طلبها الصريح حرفيًا "باعتبارها بلدانًا أقل تنمية" ومن ثم تُعطى "الامتيازات" نفسها! والحقيقة التي تغفلها تمامًا البيروقراطيات المعنية هي أنه بناءً على إحصاءاتها ومعاييرها يعيش عدد أكبر بكثير من الأشخاص الذين يُعتبرون فقراء في أماكن أخرى في واقع الأمر. وتُعامل حاجات هؤلاء الأفراد على نحو مختلف لأنه تصادف أنهم مواطنو بلدان نصيب الفرد فيها من إجمالي الناتج المحلي أعلى.

بالنسبة لتقييم الحاجات المحددة، فإنها تقدَّر على أساس مجموعات أخرى من المعايير المحددة عالميًا. فاليونيسكو، على سبيل المثال، ترى أن وجود نسبة مئوية من الأميين تزيد على رقم معين، أو نسبة مئوية من أجهزة الراديو أو الكتب أو الصحف دون رقم آخر، تمثل مجموعة من الحاجات التي تدعو إلى العمل. وترى منظمة الصحة العالمية أن معايير الفقر يعبَّر عنها من ناحية نسبة الأطباء والممرضات والمراكز الصحية إلى عدد السكان. وبالنسبة لمنظمة الأغذية والزراعة تقيَّم الحاجات من ناحية نصيب الفرد من السعرات أو البروتينات. وفي هذه الحالات كلها تُفهم الحاجات على أنها أرقام أو توافقيات من العناصر المنزوعة من نمط المعيشة المعيَّن المميِّز لكل فضاء محلي محدَّد ثقافيًا.

تشجيع المؤسسات والمهارات الاحترافية على مستوى البلد: المكوّن طويل المدى لكل برامج الفقر القومية والدولية هو ما تحب لغة الأمم المتحدة تسميته "بناء المؤسسات"، وهو ما يقترن عامةً بتعزيز "القدرات القومية" والمهارات الاحترافية.

كما في حالة ممارسات تقييم الحاجات، تمثل هذه السياسة كذلك إجماعًا تم التوصل إليه بين المانحين والمتلقين للمساعدات الاقتصادية والفنية. ومن المفترض أن توفر هذه السياسة الحكومات المعنية بالأدوات التي تلزمها لتصميم خطط العمل وإنهاء اعتمادها الهيكلي على الخبرة الأجنبية. وكانت وزارات التخطيط القوية والمنظمات شبه الحكومية ــ على الأقل حتى "تراجع" الدولة الذي حدث خلال "التعديل الهيكلي" في الثمانينيات ــ تقدَّم على أنها ضرورية لتقييم حاجات الناس والاستجابة لها. وكان المانحون يرون أن هذه السياسة لا تسهم في إمدادها بالنظراء المحترمين احترافيًا فحسب، بل كذلك بالمؤسسات المفترض أنها في وضع أفضل لضمان حماية الاستثمارات الاقتصادية والسياسية الأجنبية، وبالأخص المزيد من الدمج لهذه الاقتصادات في الاقتصاد العالمي.

إنتـــاج السلع والخدمـــات: إنتاج السلع والخدمات الاقتصادية مكوّن مهم من كل برامج القضاء على الفقر ــ حيث النمو الاقتصاد هو الطلسم العام.

الإصلاحات القطاعية: أدت الحاجة إلى الخدمات الأكثر تنويعًا واتساعًا إلى حجز العديد من تلك البرامج مكانًا متقدمًا للإصلاحات القطاعية، وخاصةً في مجالات مثل البطالة والحد من السكان والتعاونيات والخدمات التعليمية والصحية.

سياسات إعادة التوزيع: تعتبر سياسات إعادة التوزيع بالنسبة للدول الديمقراطية الأكثر تقدمًا الوسيلة الأكثر فاعلية لوقف العمليات الهيكلية الخاصة بالإفقار التي تتسبب فيها بصورة عامة ديناميكيات التنمية الاقتصادية. وفي هذا

السياق تمثل اليابان والهند والصين ثلاثة بلدان مختلفة جدًا حيث جرى تحقيق نتائج لافتة للانتباه من خلال الإجراءات السياسية والتشريعية.

برامج المســـــاعدات: هذه البرامج هي آخر الأنشطة التي يُسعى لتحقيقها في سياق حملات القضاء على الفقر في الوقت الراهن. والمقصود بها أن تقترب من هموم المحرومين الفعلية والملحة. ومهما كانت القيمة العملية لدول الرفاه، فهي تعتبر المساعدات المقدمة للفقراء واجبًا على المجتمع وعملاً من أعمال التضامن. وتميل الحكومات الأكثر محافظةً، ومعها الاقتصاديون، إلى الشك في صلة المساعدات بالمصالح بعيدة المدى لأية دولة حديثة.

النتـــــائج

يختلف الأثر المباشر للسياسات والبرامج السابقة على حياة المحرومين اختلافًا كبيرًا عن توقعات المخططين. وسوف نحاول بحثها بإيجاز بنفس الترتيب السابق.

الحاجات التي تسعى برامج التنمية والقضاء على الفقر إلى تحديدها وتقييمها من خلال خبراتها ومؤسسات التخطيط الخاصة بها هي في المقام الأول حاجات "اقتصاد" بعينه، وفكرة بعينها عن الفقر، وفئة معينة من المستهلكين ودافعي الضرائب الذين ينبغي حماية حقوقهم ومصالحهم. وهي لا تتطابق مع ما يحتاجه الناس بصورة عامة، حيث تواجهها حقيقية كونها منفصلة عن فضاءاتهم المحلية. وبينما تظل هذه الحاجات دون تلبية، فإن الأنشطة الاقتصادية نفسها التي تُنشر باسم الفقراء تنسب إليهم حاجات مختلفة ذات طابع لا يمكن إشباعه على نحو أكبر. وعلى مستوى آخر، يسهم إضفاء الطابع الإشكالي على حاجات الفقراء من الناحية الاقتصادية الحديثة بشكل أكبر في تفكيك الفضاءات المحلية، وبالتالي تعريض الفقراء لمواقف تتسم بيأس أعم.

باختصار، تبرِّر ممارسة التقييم كلها على أساس أنها تمد المخططين بالأساس "العلمي" لتخطيطهم المضاد للفقر. عند التطبيق غالبًا ما تكون ممارسة غير مناسبة. ففكرة أنه ينبغي البدء بتوزيع الأموال على أساس التنمية الاقتصادية لبلد بعينه يعيش فيه الفقراء، وليس موقع الفقراء أنفسهم وحالتهم، كافية للإشارة إلى الطابع البيروقراطي وغير المناسب إلى حد كبير لطابع الممارسة. فبعد فصل "حاجات" الشخص الفقير عنه باعتباره إنسانًا فعالاً وحيًّا، فإنها تختزله إلى مجرد مكوِّن غير كفؤ للنمو الاقتصادي.

تزيد من عبثية الوضع كون المهمة كلها توكل إلى حكومات تتسم بالنهب تصادف وجودها في السلطة في البلدان المسماة بالأكثر فقرًا. ومع أن سيادة تلك الحكومات مسألة خيال محض، فالحقيقة هي أن سلطتهم تكمن، من ناحية، في قدرتهم على "حلْب" شعبها، ومن ناحية أخرى، في المساعدات التي تتلقاها من الدول الغنية الراعية لها. وترى تلك الحكومات أن الفقر، مثله مثل التخلف، كلمة السر لإضفاء الشرعية على ادعاءاتها الخاصة بأشكال السيطرة المركزية على السكان، وكذلك للحصول على المزيد من الأموال لتحقيق أهدافها. وتعينها المساعدات الأجنبية على وجه الخصوص على إثراء نفسها وتقوية جيشها وشرطتها وأمنها وأجهزة استخباراتها. وتعمل الأخيرة على جعل السكان يدفعون ثمن الخدمات المتصلة باستغلالهم وقبول دمجهم الجبري في الاقتصادات القومية والعالمية، وكذلك العبء الثقيل من الديون المتعاقد عليها لهذه الأغراض.

على مستوى مختلف، تخلق أهداف بناء المؤسسات وتدريب المهارات عوائق إضافية بين العالم المحلي للفقراء والعالم الجديد المصبوغ بالصبغة الاقتصادية الخاصة بحماتهم/ناهبيهم. وفيما يزيد كثيرًا على خدمة الفقراء، تساعد المؤسسات الجديدة ومحترفيها الأغنياء على تنظيم أنفسهم بشكل أفضل في مواجهة ضحاياهم.

بالنسبة للقضية الأساسية الخاصة بإنتاج السلع والخدمات الاقتصادية، مازال من الصعب الموافقة على أن الفقر ليس مسألة "موارد"، بالمعنى الذي أعطاه له الاقتصاديون والمخططون. ومع ذلك فالحقيقة هي أنه في معظم البلدان النامية لم يخدم إنتاج الموارد والسلع الاقتصادية، أو مد الخدمات الاجتماعية، الفقراءَ على نحو مطلق. فعادةً ما أسفر ذلك عن المزيد من القضاء على قدرتهم على تلبية حاجاتهم الحقيقية على النحو الذي كانوا يفعلونه في المعيشة المحلية ــ التي هي أسلوب حياة في ظل تآكل مستمر بواسطة قوى الاقتصاد الحديث.

الواقع أنه ليست هناك أدلة على أن الوفرة حسَّنت حالة الفقراء في أي مكان. وبالرغم من ذلك فإن كون ما تسمى مجتمعات الوفرة هي في الوقت الراهن تلك المجتمعات التي تمثل أكبر تهديد لحياة الكوكب نفسها، وتخلق مستودعات الوفرة التي ينتجونها في الوقت ذاته جُزُرًا جديدة من الفقر. ولابد للولايات المتحدة، أغنى بلد في العالم، من الاعتراف بأن ٣٠ مليونًا من مواطنيها يعيشون تحت خط الفقر.[٢٠] وبالمثل فإنه في أغنى مدينة في البرازيل، ذلك البلد الواقع في الجنوب وكانت تنميته تسمى في يوم من الأيام المعجزة، نجد أن خمسة ملايين من بين سكانها وعددهم خمسة عشر مليونًا "يعيشون في فقر شديد"، حيث يكسبون أقل من ٦٥ دولارًا في الشهر".[٢١]

باختصار فإن ما يحتاجه الفقراء ليس إنتاج الموارد أو الخدمات الاقتصادية التي تفيد في النهاية الآخرين أو الأجيال القادمة. بل هو استعادة قدرتهم الفعلية على الاستفادة من مواردهم المتاحة محليًا ــ المختلفة تمامًا عما يسميه الاقتصاديون بالموارد.

يبدو كذلك أن الإصلاحات القطاعية في الميادين المختلفة للبطالة والسكان والتعليم والصحة الخ لها أثر إيجابي قليل، أو لا أثر بالمرة، في الحد من الاتجاهات التمييزية. وهنا كذلك، حتى عندما تحقق هذه الإصلاحات أهدافها، يثبت أنها ليست ذات صلة كبيرة بحاجات المحرومين المحددة. فالمدارس "الجيدة" أسهمت بصورة

عامة في إنتاج أعداد أكبر من المتسربين المنتمين إلى الأسر الفقيرة. وعلى عكس رسالة المراكز الصحية، والمستشفيات على وجه الخصوص، نجد أنها نادرًا ما ترحب بالفقراء. ولم تنجح سياسات التوظيف في وقف الخروج الجماعي للناس من مجتمعاتهم المحلية إلى المناطق العشوائية في المدن الكبرى.

وفي هذه القائمة القصيرة من "الإجابات التي ليست بإجابات"، يمكن أن يُقال إن سياسات إعادة التوزيع حققت على أقل تقدير نجاحًا جزئيًا في بعض الحالات المهمة. وقد تشير تجربة اليابان والهند والصين، كل بطريقة مختلفة، أن الإجراءات السياسية التي استهدفت تعزيز مبدأي العدل والمساواة باعتبارهما بعدين لا ينفصلان عن سياسة التنمية، حدَّت من بعض آثار الاقتصاد الجانبية المفقرة. ومع ذلك تظل الحقيقة هي أن ديناميكيات وأهداف أي اقتصاد مولِّد للموارد (مبادئ الربح والإنتاجية وتراكم رأس المال الخ) بعيدة بالقطع عن الأهداف المحددة اجتماعيًا. وبذلك فمن المحتمل أنه من المبكر جدًا استنتاج أن سياسات إعادة التوزيع هذه سوف تساير اتجاهات الإفقار الأقوى الخاصة بالاقتصاد. وفي أي الأحوال فمن الممكن أن تنجح فقط في أن تستبدل أشكال الفقر الحديثة الخاصة بكل البلدان "المتقدمة" بالفقر التقليدي. وأخيرًا، ليست هناك أدلة تشير إلى أن إضفاء الصبغة الاقتصادية على الحياة، في تلك البلدان، يمكن أن تمنع في النهاية الآثار الجانبية المدمرة للعملية على معيشة الناس، بما في ذلك تدمير بيئتهم الطبيعية.

وقد فشلت سياسات المساعدات في النهاية بطرق عديدة. ومن الواضح الآن أن كل أنظمة المساعدة تسهم في نهاية الأمر في تأبيد عمل الإفقار. وقد أشار جورج زيمل إلى أن

هدف المساعدة على وجه التحديد هو الحد من بعض التجليات المفرطة للتمييز الاجتماعي، كي يستمر البناء الاجتماعي قائمًا على هذ التمييز. وإذا كان لابد للمساعدات أن تقوم على مصالح الفقراء، فلن يكون هناك من حيث المبدأ حد

مهما كان لانتقال الأملاك لمصلحة الفقراء، وهو الانتقال الذي سوف يؤدي إلى مساواة الجميع."[22]

الاقتصاد العالمي في مواجهة القرى المحلية

باستخدام صورة "عالم واحد" أو "القرية الكونية" اللافتة للنظر، يدعو خطاب التنمية "سكانه المستهدفين" إلى النظر إلى محنتهم بطريقة "حديثة" و"واقعية" بل ومقارنة. وهو يطلب منهم أن يأخذوا في اعتبارهم تغير العالم وأن يتعلموا من تجربة من حققوا النجاح في نهاية الأمر. ويقدَّم هذا باعتباره الطريق الوحيد العابر للثقافات والعالمي أمام المسافرين المحتملين كي يصلوا إلى مقصدهم الحديث.

في واقع الأمر، يخدم ما هو مقترح مصالح مصممي الطريق السريع ونظام إدارتهم فحسب. ذلك أنه عندما يدخل المرء هذا الطريق يصبح أسير قواعده ومنطقه. ولا يكون على المرء استخدام سيارة للسير عليه فحسب، وليس الطريق والمقصد والمخارج محددة مسبقًا فحسب، بل إن الشخص الذي يسير على الطريق لم يعد إنسانًا حرًا ولا مثيل له. فهو يصبح فقط مسافرًا في سيارة ذات محرك قوي بصورة أو بأخرى يحدد له سرعته منذ ذلك الحين موقعه وقوته التنافسيان على الطريق العام.

فيما يتعلق بالقرية الكونية، فهي تستخدم مفهومًا محليًا فقط كي تقضي عليه. ذلك أنها تهدف إلى محو آلاف القرى التي كان تنوعها الكبير في واقع الأمر سببًا في وحدة العالم وثرائه. ويسعى "العالم الواحد" المقترح إلى الاستعاضة عن آلاف العوالم الحقيقية والحية بلاعالم واحد، تلك الشركة الاقتصادية اللاثقافية واللاأخلاقية بالمرة التي غرضها الوحيد خدمة مصالح مساهميها.

من المؤكد أن المقاربة الاقتصادية للحياة يمكن أن تؤدي كذلك لبعض الوقت إلى إنتاج ضخم أو أكثر كفاءة من السلع والخدمات، أي تنمية الأشياء. إلا أن

الموارد والحاجات التي تخلقها تؤدي حتمًا إلى وضع الندرة الدائمة حيث لا يكون الفقراء والمُعْوَزون وحدهم مَن لديهم باستمرار أقل مما يرغبون، بل إنهم يشاركون في ذلك الأغنياء. وعلاوة على ذلك، وبغض النظر عن مستوى الثروة الذي وصل إليه المجتمع، فالحقيقة هي أن الفقراء هم باستمرار من يعانون أكثر ما يكون من الفجوة التي تولدت بين حاجاتهم والموارد النادرة المنتجة اقتصاديًا. والأمر على هذا النحو بشكل خاص حيث ينسب لهم الاقتصاد بشكل متزايد حاجات جديدة خاصة به تلبيتها أصعب من أي وقت مضى. وبذلك يتضح أكثر للعديدين أنه مهما كانت إمكانية تلبية حاجاتهم، فإن توقع تلبية الاقتصاد لحاجاتهم في يوم من الأيام ليس وهمًا فحسب، بل ينطوي على التناقض.

الواقع أنه يمكن للاقتصاد إنتاج الكثير من السلع والخدمات لتلبية مجموعة بعينها من الحاجات. ولكن بما أنه يقلل من قيمة مجموعة كاملة من الأنشطة البشرية الأخرى التي لا تزال بالنسبة لأغلبية الناس مهمة لتلبية حاجاتهم ويقضي عليها، فإن الآثار المُعَجِّزة لعمليات التلبية تلك سلبية في واقع الأمر على المدى الطويل. ومازالت الأغلبية الساحقة في العالم تشكل حاجاتهم وتلبى بفضل شبكة من العلاقات الإنسانية يحافظون عليها داخل الفضاءات المحلية، وبفضل العديد من أشكال التضامن، والتعاون والتبادل التي يوجدونها داخل مجتمعاتهم المحلية. وأنشطتهم بصورة عامة حلول ملموسة لمشاكل فورية، مما يمكّن الناس المشاركين من إحداث التغييرات وإيجاد الأشياء التي يحتاجون إليها. ويقلل الاقتصاد الحديث من هذه الأنشطة ويضغط على الناس على هجرها، أو يجبرهم على ذلك. وهو يسعى إلى اختزال كل شيء إلى أن يصبح أحد عوامل الاقتصاد القومي أو العالمي الخفي، حيث يعمل فقط لإنتاج الأشياء لمن يمكنه دفع ثمنها. بعبارة أخرى، يجبر الاقتصاد ــ باسم الحد من الفقر ــ الفقراء على العمل من أجل الآخرين بدلاً من أن يعملوا من أجل أنفسهم.

في المجتمعات المحلية تُفهم الوفرة على أنها الحالة الأصلية، مما يدعو كل الأنواع الحياة إلى الاعتماد عليها في تلبية حاجاتها المحددة. وتُفهم هذه الحاجات بدورها على أنها محدودة، إلى حد أنها تمثل مزيجًا من "ضروريات" الحياة العضوية والاجتماعية الثقافية. ومن أجل المشاركة في تلك الموارد الوفيرة كالهواء والماء والأرض، تتم ترتيبات بصورة عامة شبيهة بالأرض المشاع الأصلية في أوروبا تجعل بإمكان أي شخص الحصول عليها. ويحدد مدى تنظيم المجتمع لنفسه من أجل الاعتماد على موارد الطبيعة الوفيرة والمشاركة فيها مع أفراده رخاء ذلك المجتمع النسبي.

حينما يُمنع السكان المعنيون من حرية الاعتماد على الموارد لأسباب طبيعية أو اجتماعية سياسية (الجفاف أو الكوارث الطبيعية أو الوضع الاقتصادي أو القمع الثقافي الخ)، فإنهم يعانون من الندرة. ومع ذلك فإنهم يظلون يعدلون أنشطتهم وينوعونها. إلا أن نجاحهم في التعامل مع تلك الأوضاع يرجع في العادة إلى الجوانب غير الاقتصادية لتلك الأنشطة.

تقوم الفكرة الاقتصادية الحديثة الخاصة بالواقع على مجموعة مختلفة، إن لم تكن متناقضة، من الافتراضات. فهي تفترض أن الموارد الطبيعية نادرة، وأن الحاجات البشرية، وبخاصة حاجات الإنسان الاقتصادي، غير محدودة، وأن الاقتصاد السليم يجعل بإمكان الجميع تلبية احتياجاتهم كلها بشكل مطلق. ويميل هذا التصور للواقع إلى اختزال البشر ومجتمعاتهم في البعد الاقتصادي وحده. فهو ينزع من الفضاء المحلي كل إمكانياته الحية بقوة. ويسعى إلى تحويله إلى مجرد آلة اقتصادية، وفضاء يسيطر عليه الآخرون ويديرونه. وفي الفكرة نفسها، يُتصوَّر البشر على أنهم مجرد مورد من الموارد الكثيرة التي يتطلبها الاقتصاد لتلبية حاجاته.

تكون الآثار الضارة لتدمير الفضاء المحلي على قدر كبير من الخطورة حين يكون من اللازم استكشاف بدائل أخرى كثيرة، مع الأخذ في الاعتبار كل من

التقدم غير المعقول لبعض التكنولوجيات المستقلة والمبهجة والحلول المتسمة في الغالب بقدر كبير من الخيال التي تقدمها بعض الحركات الشعبية فيما يتعلق بإعادة توليد فضاءات أهلها.

إشارات من الحركات الشعبية

الطريقة التي يعرض بها المخطِّطون، والباحثون عن الحلول التنموية، والساسة الذين يعيشون خارج الحملات العالمية للحد من الفقر قضيتهم تقدم للجمهور غير العليم انطباعًا مشوهًا للطريقة التي يعيش بها فقراء العالم حرمانهم. فلا يقدَّم هؤلاء الناس على أنهم عاجزون عن القيام بأي شيء ذكي بأنفسهم فحسب، بل كذلك باعتبارهم يمنعون المصلحين المحدثين من مساعدتهم. ولو صحت هذه التفسيرات الخاطئة التي تدعو للسخرية لكان ثلاثة أرباع سكان العالم قد هلكوا بالفعل.

يجري خلال العقدين الماضيين تلقي إشارات واعدة من الشعبيين تشير إلى حيويتهم التي لا تزال تدعو للدهشة – في مجالات عديدة في الواقع، حيث من المعتاد أن يتوقع الغريب أن هناك استسلامًا أو خضوعًا تامًا. ولا يقتصر الأمر على آسيا حيث تُشاهَد الحركات التخيلية باستمرار منذ ثورة غاندي، أو أمريكا اللاتينية حيث يحدث الكثير كذلك،[٢٣] بل تظهر في إفريقيا أيضًا حركات شعبية أصيلة في الوقت الراهن. وتتفاوت تلك الحركات تفاوتًا كبيرًا في مقارباتها لإعادة توليد فضاء الناس وفي حجمها. وكقاعدة عامة، هذه الحركات ذات طابع محلي وصغيرة بعض الشيء. ومع ذلك فإن النمو السريع لبعضها، مثل التشيبكو، أو السوانديايا[٢٤] التي تضم بالفعل ملايين عديدة من البشر، يشير إلى أنه حتى حجمها يتزايد في أهميته. واسمحوا لي أن أعرض عليكم الخطوط العريضة لتلك الحركات ورسالتها.

الاستجابات المتوطنة: على مدى بضعة عقود، نجح خطاب التنمية وتطبيقاتها في التحكم في "السكان المستهدفين" وإخافتهم. ويمثل العديد من الحركات الشعبية الحالية رفض الناس لذلك. فالضحايا يريدون الآن تحديد فقرهم وغناهم بأنفسهم، والتعامل مع ذلك متحررين من الضغوط غير المرغوبة.

ويبدو أن المقاومة المتزايدة للحكومات وسياسات التحديث الخاصة بها قد عززت الاتجاه نحو العودة إلى الجذور. وصحيح أن هذه الاتجاهات اختارتها في الغالب سلالة جديدة من المحرّكين المرتبطين بالمصالح الأصولية أو العرقية. ومع ذلك، وبصورة عامة، فإن معظم الحركات الشعبية تعي الآن أخطار الأيديولوجيات الطائفية. وتدفعهم دروس الماضي، بما في ذلك تلك الآتية مؤخرًا من أوروبا الشرقية، أكثر من أي وقت مضى إلى الاعتماد على حكمتهم الخلاقة وثقافاتهم في الاستجابة لواقعهم.

ركوب الأخطـــــار: التعبير الآخر عن هذا الابتعاد المتزايد نحو الأيديولوجيات الراسخة هو الرفض، من جانب العديد من الحركات الشعبية، لأفكار السلطة القديمة الراسخة، بما في ذلك هدف الاستيلاء على السلطة الذي يُسعى إليه كثيرًا. وهنا كذلك لم تتعلم تلك الحركات الكثير من تجاربها فحسب، بل من كل الثورات الأخرى. فقد أقنعتها تلك الثورات أن العنف وحده يؤدي إلى تغييرات سطحية، وإلى تحويل الضحايا السابقين إلى جائرين جدد، وغالبًا إلى أشكال هيكلية جديدة من العنف. وبما أن ممارسة الحركات الشعبية تقودها إلى فهم أفضل لديناميكيات العنف والسلطة، يبدو باستمرار أنها تكتشف على الدوام طرقًا جديدة وأكثر براعة ترى بها العالم وأنفسها. وعندما يدرك الرجل العادي أن الشكل الغربي السائد للحداثة فقد اتصاله الذي يدعيه بالعالم، يصبح حديثًا بحق، بالمعنى الأصلي للكلمة، أي ذلك الشخص **ابن الحاضر**.وهو بذلك يعدّل باستمرار طرقه المحلية التقليدية الخاصة بمواجهة الأمواج التي تهدد حياته. وتضيف الحركات

الشعبية الجديدة فن ركوب الأمواج إلى آلاف الحيل التي اخترعتها كل ثقافة كي تحمي نفسها من الأمواج المتتالية.

العوالم المحليـــة: كما في حالة السلطة، يبدو أن الجماعات الشعبية تختلف اختلافًا كبيرًا عن المخطِّطين والساسة بشأن مقاربتها لأبعاد التغيير الكلية. وما يهمها بشكل أساسي هو إحداث التغييرات الممكنة والضرورية لحياتها داخل الآفاق التي تألفها. ولا يهمها كثيرًا ما إذا كان ما تفعله يمكن تكراره في مكان آخر أم لا، أو يتوافق مع النماذج المثالية للمجتمع الموضوعة في أماكن أخرى أم لا. وكقاعدة عامة، يستاء السكان الشعبيون من العالم الكلي الذي من صنع الإنسان المطلوب منهم التكيف معه. وكلما زاد إحساسهم بتصنعه والخطر الذي يمثله لكل أحلامهم ومطامحهم زاد اعتبارهم أنفسهم أجزاء من العوالم الكلية الخاصة بهم. فهناك العوالم المحلية أو الدينية التي تمنحهم الأمل والقوى، وهي التي يرجح أن يجدوا ملاذًا فيها. ويعبر مفهوم دارما الهندوسي الغامض إلى حد كبير عن العلاقة بين الحياة "الجزئية" الخاصة بكل شخص والنظام الكوني "الكلي"، وهي العلاقة التي تحدد مسئوليات الشخص وواجباته نحوهما.

وهنا يكمن اختلاف أساسي آخر يفصل العالم الشعبي عن عالم التكنولوجيا الحديث. فالأخير يبدأ بمشروع "كلي"، وفكرة محددة سلفًا خاصة بما ينبغي عمله وكيفية ذلك. وتتكون خطة التكنوقراط إذن من تغيير كل شيء كي يحقق هذا المشروع. وعلى العكس من ذلك، فإن ما يهم المجتمعات على المستوى الشعبي هو ما هو كائن،[٢٥] والحياة وهي تحدد مسارها. وما يحسم الأمر في النهاية هو "الأنف" الحي للأشخاص المعنيين مباشرةً بما يكون عمله مناسبًا ومعقولاً. وفي العالم الآخر، أي المقاربة التكنوقراطية، العامل الحاسم هو البيانات الميتة الخاصة بنظام معرفة غريب متحيز أيديولوجيًا في الغالب.

البعـد الروحي: معظم الحكومات الشعبية المعاصرة لديها بعد روحي قوي. ولا يقتصر الأمر على الهند حيث أعطت تلك الحركات، التي تتراوح بين

السرفوديا الغاندية والماناڤوديا[٢٦] والسواديايا، أهمية كبيرة لعوامل مثل التغير الداخلي والنقاء الأخلاقي واكتشاف الذات، والمعرفة الذاتية أو فكرة الإله بتفسيراتها المختلفة العديدة. وترى الحركات الأخرى التي ألهمها الإسلام أو المسيحية أو الماركسية (كما في لاهوت التحرير) أن الظروف الخارجية والداخلية للحرية ارتبطت ارتباطًا وثيقًا ببعضها. ويمكن للإحساس بالمُثُل الروحية المشتركة الخاصة بتنقية الطبيعة أن يخلق أشكالاً جديدة ومُغذية من الحماس والتضامن تزيد بدورها التأثير العملياتي للجماعة بصورة كبيرة. ويمكن أن يكون سبب تجاهل الناس لأيديولوجيا التنمية السائدة، ومن ثم فشلها، هو عدم إحساس تلك الأيديولوجيا التام بهذا البعد شديد الأهمية.

الفقـــــر المبهـــج: هناك نقطة أخيرة مهمة تبدو مشتركة بين الحركات الشعبية الأصيلة ـ إنها الإيمان بأنه لابد من العثور على حل لأشكال الفقر المادي المفروضة في مقاربة الناس الأخلاقية والثقافية للفقر. بعبارة أخرى، مادام السباق الحالي للوصول إلى الثروات المادية مستمرًا، على أساس أنه لا ينبغي أن يمنع البشر من الرغبة في المزيد والحصول عليه إلا القيود التكنولوجية، فلن يستمر السباق نفسه في توليد أشكال من الفقر المفروض تحط من قدر الإنسان فحسب، بل سوف يفقر في النهاية الكوكب نفسه الذي يمدنا بثرواتنا المشتركة ويدمره. وفي المقابل، فإن الفقر المبهج ـ أي الفقر الطوعي أو الأخلاقي ـ يوحي بالنموذج المثالي للمعيشة القائم على المبادئ الأخلاقية القديمة الخاصة بالبساطة والتدبير والكفاية واحترام كل إنسان وكل أشكال الحياة. ولا يعني هذا الزهد أو حياة النُسك. فهو يحاول فقط أن يعيد للجميع ذلك البعد الكلي والتعاطفي للوجود الذي لا يمكن أن توجد علاقة إنسانية بدونه، بالمعنى الحقيقي للكلمة. وبذلك يمكن للفقر المبهج أن يكون بمثابة وسيلة وغاية للنزعة الاقتصادية المفقرة.

في الختام، فقد حان الوقت للنظر إلى الفقر بطريقة مختلفة. كما حان الوقت لإعادة توليد التراث القديم الخاص بالفقر الطوعي باعتباره شكلاً جديدًا لتحرير

الفرد وأداة مهمة للحد من كل أشكال الفقر المسيئة الأخرى. والشكل المأساوي للفقر، الذي يُفهم في الغالب على أنه تعبير عن الحداثة، هو شكل العالم الذي فيه أفراد مهووسون اقتصاديًا وبلدان تحارب بعضها على مزيد من الجشع، ومزيد من العنف، ومزيد من الاستغلال، ومزيد من تدمير قوى حياة البشر الداخلية والخارجية. وهذا الفقر، الخاص بكل من الفهم وأسلوب الحياة، تتحداه الآن النماذج المثالية لشكل مختلف من الفقر. ويتزايد عدد البشر الأكثر تعاطفًا وعلمًا الذين يدركون أنه يمكن للأرض أن تقدم ما يكفي لتلبية حاجات الأشخاص، فقط إذا تحرروا من الجشع والنهم. وليس العصر الاقتصادي حالة داخلية مثل ما سبقه من عصور. فالأزمات العميقة التي يعبرها في كل ميادين النشاط، يُضاف إلى ذلك التهديدات التي يمثلها الآن لوجود كوكبنا نفسه، تعد بالفعل لمجيء عصر جديد. ويمكن أن يظهر حين ذلك انتعاش الأشكال الأعلى الأخرى من الفقر المبهج باعتباره الأمل الأخير لخلق مجتمعات مختلفة تقوم على الابتهاج الخاص بـــ"قدر أكبر من الوجود" وليس على الاستحواذ الخاص بـــ"قدر أكبر من الامتلاك".

المراجـــع

1. John Iliffe, *The African Poor: A History,* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

2. *Encyclopaedia Judaica,* under 'Poverty'.

3. Michel Mollat, *The Poor in the Middle Ages,New Haven:* Yale University Press, 1978, p. 3. This study is a classic for the history of poverty in Europe. Besides the word 'pauper', Mollat has listed the following words: referring to impecuniosity and destitution in general *(egens, egenus, indigens, inops, insufficiens, mendicus, miser);* shortage of food *(esuriens,famelicus)* or clothing *(nudus, pannosus);* physical defects such as blindness *(caecus),* lameness *(claudus),* arthritic deformity *(contractus),* infirmity in general *(infirmus),* leprosy *(leprosus),* injury *(vulneratus),* feebleness due to poor health or old age *(aegrotans, debilis, senex, valetudinarius);* mental deficiency *(idiotus, imbecillis, simplex);* temporary weakness affecting women during pregnancy and childbirth *(mulier ante et postum partum);* situations of adversity such as those involving the loss of one's parents *(orphanus),* husband *(vidua),* or liberty *(captivus),* and, finally, banishment and exile *(bannus, exiliatus).*

4. Here are some samples of proverbs and sayings from Africa: For the Igbos, 'The rich man puts down his basket in the market, the poor man fears'; 'The poor man gets a friend; the rich man takes him away'; 'Those who have money are friends of each other.' For the Tswana, 'Where is no wealth, there is no poverty.' In Iliffe, op. cit., pp. 91, 78, 28, 85.

5. A letter from Hughes to Ellis, 13 March 1836, *Council for World Mission; Incoming Letters,* South Africa 15/1E/34, quoted by Iliffe, op. cit., p. 78.

6. Michel Mollat, *Etudes sur l'Histoire de la pauvrete,* publication de la Sorbonne, Serie Etudes, Tome 8, Vol. 2, Paris: 1974, p. 15.

7. St Francis of Assisi considered that charity did not consist in 'leaning over' the poor, but in 'elevating oneself to their level.

8. For the Iranian mystic A. Nasafi, the only shortcoming of poverty is apparent, while its virtues are all hidden. In the case of wealth, it is exactly the opposite. Hence, he exhorts upon the dervish: 'Poverty is a great blessing; wealth, a great pain. But the ignorant ignores this, escaping poverty and sticking to wealth. Our prophet . . . chose poverty, for he knew it and its effects, as he

knew wealth and its effects.' Translated from A. Nasafi, *Le Livre de l'homme parfait.* Paris: Fayard, 1984. p. 268.

9. The French Robert Dictionary defines the word as follows: 'Qui manque du necessaire ou n'a que le strict necessaire' (Lacking what is necessary or having only what is strictly

necessary).

10. What is necessary to a peasant in a rural area is quite different from a city dweller. And while a Ladakh family in the Himalayas can still live lavishly on an average 'income' of much less than $1,000 a year, an American family of the same size living in the US could hardly meet their needs with a yearly income of $10.000, which represents the officially recognized 'poverty line'.

11. Michel Mollat, 1987, op. cit.. p. 8.

12. The notion of'entitlement relations' was coined by Amartya Sen, first in 1967, later elaborated in *Poverty and Famines,* Oxford: 1981.

13. For Adam Smith, the necessities were, interestingly enough, 'not only the commodities which are indispensably necessary for the support of life, but whatever the custom of the country renders it indecent for creditable people, even

the lowest order, to be without.' See *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* 1776, p. 351.

14. Amartya Sen, op. cit., p. 1714.

15.'Savanna Muslims viewed poverty with much ambivalence. Their traditions stressed the values of wealth and generosity. At their best, traditions evoked the largesse of the rich and the hospitality of common people which many European travellers admired. At their worst, the same traditions bred contempt for poverty, both in others, expressed sometimes in mockery of the handicapped, and in oneself, for the shame of poverty could lead men (but apparently not women) to suicide. John Iliffe, op. cit.

16. Pauperism describes 'a category of people unable to maintain themselves at all, or to maintain themselves at the level conventionally regarded as minimal, without outside assistance . . .' 'Poverty', as a social phenomenon, implies only economic and social inequality, 'that is, a relation of inferiority, dependence, or exploitation. In other words, it implies the existence of a social stratum definable by, among other things, lack of wealth.' See E. J. Hobsbawm, op. cit., pp. 398, 399.

17. Peter Bunyard, 'Can Self-sufficient Communities survive the onslaught of Development?' *TheEcologist,* Vol. 14, 1984, p. 3.

18. 'Traditionally, land and labor are not separated; labor forms part of life, land part of nature, life and nature form an articulate whole. Land is thus tied up with the organizations of kinship, neighborhood, craft and creed — with tribe and temple, village, guild and church.' Polanyi, op. cit., p. 178.

19. In this tradition. Michel Mollat quotes a great teacher of the first millennium, the sixth century North African abbot, Julianus Pomerius, who believed that: 'once an individual ensured his own survival and the survival of his family, he had the duty to give whatever he owned beyond his own needs to the *debilesand infimi,* that is, to the poor.' See Mollat, op cit p. 23.

20. For Michael Harrington, already in 1963, the deprived in the US numbered nearly 50 million people. Some startling facts on the phenomenon of poverty amidst affluence in the US were recently reported in an article by Dolores King, a correspondent of the *Boston Globe.* 'Twenty years after a White House Conference was "to put an end to hunger in America itself for all time", as President Nixon phrased it, hunger is making a comeback in

vengeance.' See 'Hunger's Bitter Return: Working poor, children seen as newest victims', in the *Boston Globe,* December 9, 1989.

21. See Cardinal Paulo Evaristo Arns, 'Sincerity is Subversive', *Development,* No. 3, 1985, pp. 3-5.

22. Georg Simmel, 'The Poor', *Social Problems,* Vol. 13, 1965.

23. There is an abundant literature on the grassroots movements and networks in Latin America. Already in the '60s. some came to public attention which had been initiated in Chile and Mexico. Between the '60s and the '70s, the Freirian methods of'conscientization' were used by a large number of them in other parts of the continent.

The mid-'70s witnessed the birth of the Participatory Action Research (PAR) methodology, conceived by a group of activists from different regions of the world, in particular Latin America and Asia. Their intention was, amongst others, to create with the populations concerned, the most favourable conditions for the creation and dissemination of'grassroots knowledge'. The methodology was soon adopted by, and spread to, many grassroots movements, not only in Latin America, but all over the world. In April 1986. many networks of grassroots

movements signed a solidarity agreement for working together.

Lately, a most innovative movement found its expression in the Mexican ANADEGES (Analysis, Decentralism & Gestion). This movement considers itself as a 'hammock' for peasants, marginals and 'deprofessionalized intellectuals'. Around 500,000 persons are said to be involved in this 'hammock', whose discourse and practices take the opposite course to those of'development'.

24. Although Swadhyaya had its first tiny seeds planted in the early '50s by Dada (an affectionate nickname for the Rev. Pandurang Athvale Shastri). the movement is less known outside the Swadhyayi *parivar* (family). It took the first 'seeds' some 20 years to become 'seedlings', and finally an impressive human forest of over 3 million people. 'Swadhyaya' means'self-knowledge' or'self-discovery'. The movement is entirely self-reliant and based on the Vedic belief that there is a God within each person. Swadhyaya has generated great material wealth without any assistance from anywhere. The 'family' has been using that 'wealth' and its regenerated relationships to improve the condition of its poorer members, in a most ingenious and graceful manner. See also, Majid Rahnema,

'Swadhyaya: The unknown, the peaceful, the silent, yet singing revolution of India', in *IFDA Dossier*, No. 73, April 1990.

25. A vivid illustration of this approach is given in an article on Chodak, a movement of 'self-organization' of the poor and the marginalized in Dakar. In this excellent case study, the author indicates how the key to success, for this movement, became the people's concern 'to see and to understand "what is".' See Emmanuel Seyni Ndione, 'Lecons d'une animation au Senegal', *IFDA Dossier*, No. 74. Nov./Dec. 1989.

26. 'Manavodaya', in Hindi, means 'human awakening'. This is another grassroots movement whose 'organizing philosophy and practice start with self-awakening and awareness, leading to family, community and social awakening. . . . Recognizing a unity of purpose in all life and evolution, the end goal of development is seen by this movement as a society based on self-discipline and love.' See the mimeographed Preliminary Report of the International Workshop, *People's Initiatives to Overcome Poverty*, March 27-April 5. 1989, organized by the East-West Centre. Honolulu. Hawaii.

To compose a bibliography for this particular entry on poverty is an almost impossible task, as the two major means of expression for the poor are either silence or the spoken word. The written material on poverty is, at best, an accumulation of knowledge *about* the world of the poor and their needs. As such, the present bibliography represents only a poor selection of the sources on which the author has relied for his own personal reflections.

To obtain a wider view of the perception of poverty in vernacular, or pre-economic, societies, I found it useful to start by refreshing my memory of poems and old classical writings familiar to Iranians and other people of my region. Amongst these, the following are available in English and French: *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi* (translated by R. A. Nicholson), Cambridge, 1977; *The Gulistan ofSaadi* (translated *as Kings and Beggars* by J. Arberry, London: 1945); Farid al Din 'Attar, *Tadhkirat al-Awlia* (translated by Ed. Nicholson), London: 1905; Abd-ar Rahman Al Jami, *Vie des Soufis on les Haleines de la familiarite,* (translated by Sylvestre de Sacy). Paris: 1979; A. Nasafi, *Le Livre de I'homme par/ait,* Fayard, 1984; *IbnKhaldun'sMuqaddirna*(partly translated in French inlbnKhaldun, Paris: Seghers. 1968) and Rabi'a al-

'Adawiiyya's teachings in Margaret Smith's *Rabi'a al-'Adawiiyya: The mystic Saint of Basra,* Cambridge: 1928.

For more recent views on poverty in the pre-industrialized societies of the South, see, for the African region, A. Tevoedjre, *Poverty: Wealth of Mankind,* Oxford: 1979; R. Palmer and N. Parsons, *The Roots of Rural Poverty in Central and Southern Africa,* Berkeley: 1977; and John Iliffe, *The African Poor,* Cambridge: 1987. For Asia, see R. R. Singh (ed.). *Social Work Perspectives on Poverty,* Delhi: 1980, and Leela Gulati, *Profiles in Female Poverty,* Delhi: 1984. And for Latin America, GustavoGutierrez, *The Power of the Poor in History,* New York: 1984, and the well-known studies of Oscar Lewis, *The Children ofSanchez,* New York: 1961, *and La Vida,* New York: 1966. Marshall Sahlins, *Stone Age Economics,* Chicago: 1972, provides unusual insight into the relation of poverty with material wealth as these were perceived in the earliest vernacular societies. On another plane, Richard Wilkinson demonstrates in his *Poverty and Progress,* London: 1973, that economic poverty, little known in societies with an ecological equilibrium, appears when man-made pressures of an economic or cultural nature disrupt the latter.

There are authoritative books on the historically changing perceptions of poverty in Europe. A classic is Michel Mollat's edited series entitled *Etudes sur l'Histoire de la pauvrete: Moyen Age-XVIeme siecle.* The studies were later compiled in a concise and revised English version bearing the name *The Poor in the Middle Ages,* Yale, 1987. Of similar importance is Bronislaw Geremek's work, *Litosc i szubienica,* as yet unpublished in its Polish original, although translations of it have appeared in Italian, *La Pieta e laforca,* Rome: Laterza, 1986, and French, *La Potence ou la pitie,* Paris: 1987. See also G. Himmelfarb, *The Idea of Poverty: `England in the Early Industrial Age,* New York: 1984.

For the processes leading to the 'modernization of poverty' (a term coined by Ivan Illich in 'Planned Poverty: The End Result of Technical Assistance', a chapter of his *Celebration of Awareness,* London: 1971), Karl Polanyi, *The Great Transformation,* New York: 1944, and *The Livelihood of Man,New York: 1971,* remain outstanding references. Amartya Sen's important book. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation,* Oxford: 1981 expresses a thoughtful and convincing demonstration of the dangers of reducing the causes of famine and poverty to food supply. Charles

Valentine, *Culture and Poverty,* Chicago: 1968. substantiates the concerns of a soul-searching anthropologist about the dangerous consequences ofill-founded conclusions and recommendations from the academic experts [which] are being accepted and acted upon by the public and policy makers alike'.

The phenomenon of poverty in the midst of affluence has been abundantly explored. For the United States, see Robert H. Bremner, *From the Depths: The Discovery of Poverty in the United States,* New York: 1956; MollieOrshansky's numerous studies, in particular, his earlier often quoted article 'Recounting the Poor: A Five Year Review' in *Social Security Bulletin,* December 1960; Michael Harrington's two major works, *The Other America,* Baltimore: 1963, and *The American Poverty,* New York: 1984; Robert E. Will & Harold G. Vatter, *Poverty in Affluence,* New York: 1970; The Physician Task Force On Hunger in America, *Hunger In America: The Growing Epidemics,* Wesleyan University Press, 1985. B. S. Rowntree, *Poverty and Progress: A Second Social Survey of York.* London: 1941, and Peter Townsend, 'The Meaning of Poverty', *British Journal of Sociology,* September 1962, describe the same phenomenon in England. P. de la Gorce in *La Francepauvre.* Paris: 1965,

deals with the case of his own country. Finally, Cardinal Paulo Evaristo Arns describes the Brazilian drama in his short and moving article in the SID Journal, *Development*, No. 3, 1985.

Amongst the studies known to this author on the traditional wisdom of the poor in responding to their predicament, the following works are particularly useful. James Scott, *The Moral Economy of the Peasant*, Yale University Press. 1976, demonstrates, in the cases of Burma and Vietnam, how the peasants' 'moral economy' allows them to preserve and enrich their culture while safeguarding at the same time their security. Michael Watts, *Silent Violence*, Berkeley: 1983, is a remarkable study on the ways the Hausa in Northern Nigeria had always organized their poverty with intelligence and wisdom, until their mode of life was shattered by the rise of capitalist development. See also Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Paris: 1966, and D. H. Wiser, *The Hindu Jajmani System: A socio-economic system inter-relating members of a Hindu village community in services*, Lucknow: 1936. Both studies reveal the subtleties of vernacular societies in dealing with their 'poorest' members.

In the abundant literature on more recent grassroots movements initiated by the poor, the following selected

readings are suggested to give a bird's eye view of the situation in some of the areas exposed to rapid economization of life: Anisur Rahman (ed.), *Grassroots Participation and Self-reliance: Experiences in South and SE Asia,* New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co., 1984; G. V. S. de Silva al., 'Bhoomi Sena: A Struggle for People's Power', in *Development Dialogue,* No. 2, 1979, pp. 3-70; Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development,* London: 1989; Majid Rahnema, *"Swadhyaya:* the unknown, the peaceful, the silent, yet singing revolution of India', *IFDA Dossier,* No. 73, April 1990;GustavoEsteva, 'A New Call for Celebration', *Development,* No. 3, 1986, and 'Regenerating People's Space', *Alternatives,* Vol. XII, 1987; Albert Hirschman, *Getting Ahead Collectively: Grassroots Experiences In Latin America,* New York: 1984; Emmanuel Seyni Ndione, *Dynamique urbaine d'une societe en grappe: uncas, Dakar,* Dakar: 1987; also his more recent article,'Leconsd'une animation au Senegal', *IFDA Dossier,* No. 74, Nov.-Dec. 1989.

On the general question of poverty as an offshoot of the development discourse and practices, see the thought-provoking text of Wolfgang Sachs, 'Poor not different' in

'The Archaeology of the Development Idea'. *Interculture*. Vol. 23, No. 4, Fall 1990.

الإنتـــاج

چان روبيـــر

الإنتـــاج

چان روبيـــر

يقيم دون بارتولو في عشة خلف منزلي. وهو كالعديد غيره من "النازحين" في المكسيك يقيم على أرض بوضع اليد. وقد بنى مسكنه من صناديق الكرتون مع قطع غريبة من البلاستيك والصفيح. وإذا كان سعيد الحظ، فسوف يبني في النهاية جدرانًا من الطوب يغطيها بنوع ما من الأسقف الأسمنتية أو الصفيح. وتمتد خلف كوخه قطعة من الأرض البور غير المستغلة التي حصل على إذن من مالكها بجعلها حقل ذرة milpa بمجرد هطول الأمطار لكي يحصل على المحصول بدون ري. وقد يبدو عمل بارتولو مفارقة تاريخية إلى حد بعيد.

بعد الحرب العالمية الثانية، غزت البرازيل وسائر "العالم الثالث" فكرة التنمية. وطبقًا لما قاله الرئيس هاري ترومان ـــ الذي أسهم خطاب تنصيبه في عام ١٩٤٩ كثيرًا في إشاعة هذا المصطلح ـــ فإن التنمية تتكون في الأساس من مساعدة "أحرار العالم من خلال جهودهم على إنتاج المزيد من الغذاء، والمزيد من الكساء، والمزيد من المواد للإسكان، والمزيد من الطاقة الميكانيكية لتخفيف أعبائهم".[١] ومفتاح التنمية هو قدر أكبر من الإنتاج و"مفتاح القدر الأكبر من الإنتاج هو التطبيق الأوسع والأكثر نشاطًا للمعرفة العلمية والفنية". ولا ينتج دون بارتولو أكثر مما كان والده ينتجه ولا يستخدم الطاقة الميكانيكية في تخفيف عبئه. ويقول الخبراء إنه متخلف.

ما إن جرى تعريف الإنتاج على أنه تطبيق العلم والإنتاجية حتى بات يعني شيئًا فشيئًا الإنتاجية ذاتها ـــ أي مُخْرَجات أكثر بتكلفة أقل. وطبقًا لما يقوله الخبراء الاقتصاديون في التيار السائد حاليًا، فإن سلوك بارتولو غيـــر منتج على نحو

واضح. ولكن هل هؤلاء هم أصحاب الكلمة الأخيرة؟ ربما ينبغي علينا إلقاء نظرة على تاريخ المفهوم.

كلمة production (إنتاج) مصدرها الفعل اللاتيني producere الذي يعني "يمد"، و"ينفق"، و"يطيل"، و"يجعل الشيء مرئيًا". وكان يشير بصورة عامة إلى تحقيق الوجود الممكن. وفيما يتعلق بهذا المعنى القديم، يعد الإنتاج حركة من غير المرئي إلى المرئي، وانبثاق يتم من خلاله جعل شيء ما كان خفيًّا موجودًا في مجال حواس الإنسان. وفكرة الانبثاق هذه كانت تناسب تجربة الناس العاديين، والوعي بأن الطبيعة التي يديرها الإنسان بحكمة توجِد سبل معيشة الناس.

في العصور الوسطى الأوروبية، احتفظ الإنتاج بالمعنى القديم للانبثاق. وتوجد الاستثناءات في كتابات هؤلاء الفلاسفة الذين حاولوا إعادة صياغة الفكر المسيحي باللغة الأرسطية. وقد استخدموا في بعض الأحيان الإنتاج كمرادف للخلْق، وكان الرب بالطبع، وليس الإنسان، هو "المنتِج". ومع ذلك فقد أصر معظم علماء اللاهوت على أنه لا يجب التعبير عن خلق الرب بالكلمة نفسها المستخدمة لمنتجات الطبيعة. وفي القرن الخامس عشر، أوضح نيكولاس الكوسي الفرق بين الخلق والإنتاج على نحو أكبر بقوله إن الرب خلق العالم من لا شيء، بينما تُوجد الطبيعة ما خلقه الرب من قبل.

وكان عصر النهضة يصف الرجل بالحكمة إذا كان يسعى مثل بروميثيوس لتحرير نفسه من قيود الطبيعة ويعمل وفقًا لإرادته الحرة، بينما يظل غير العاقل "مدينًا للطبيعة". إلا أن هذا المزاج البروميثي ظل لا يُدعى منتِجًا.[٢] فقد كانت الطبيعة، والطبيعة فقط، هي "الملكة الكبرى وأم الإنتاج كله".

حتى عشية الحداثة، ظل المصطلح يُستخدم في المقام الأول بمعانيه القديمة، حيث كان يعني انبثاق الطبيعة أو إيجاد شيء خفي. وفي ذلك المعنى الثاني الخاص بـ"الإظهار"، كان المصطلح قد اكتسب بحلول القرن الثامن عشر وضع المصطلح

الفني في القضاء. فعلى سبيل المثال: "لابد من إنتاج الكتب، حيث إننا لا نتلقى أدلة لغوية على محتواها." (١٧٧٦، من *Oxford English Dictionary*). إلا أنه يمكن ملاحظة حدوث تغير اعتبارًا من أوائل القرن السابع عشر. فقد بدأ مصطلح إنتاج يوحي بفكرة أن التوليفات المعينة من أي عنصرين يمكن أن تولِّد ثالثًا ــ وهو شيء جديد تمامًا لا يمكن إرجاعه إلى مكوناته. وكان ميلتون يرى أن ناتج تلك الاتحادات لا يزال شرًّا. فقد كتب في "الفردوس المفقود" (١٦٦٧): "هؤلاء ثمار تلك الزيجات غير الموفقة التي شاهدتها، حيث اقترن بالطالحات صالحون لو خُيِّروا لكرهوا الارتباط بهن."*[٣] ولفترة طويلة في القرن التالي كان لا يزال لمصطلحات "خلق" و"إنتاج" و"اختلاق أو صُنْع" مجالات التطبيق المحددة بصرامة. فالرب هو الخالق، والطبيعة المنتج، والإنسان المُصنِّع. ومع أنه ربما كان الإنسان أحيانًا فاعل الفعل "ينتج"، فلم يكن الفعل نفسه قد أصبح بعد المرادف المحايد "يحقق" الذي هو عليه الآن.

اقتضى المعنى الجديد للإنتاج، حيث يكون الإنسان هو المنتِج ويكون المنتَج كيانًا جديدًا، انفصالاً عن المعاني التقليدية للكلمة.[٤] والخطوة الأولى نحو ذلك الفهم البروميثي للإنتاج اتخذها كُتّاب العصر الرومانسي وفلاسفته في أواخر القرن الثامن عشر. وقد أصبح الفنان في نظرهم النموذج الأصلي للمنتج، حيث نسب له الرومانسيون قوى الطبيعة التوليدية.[٥] وبذلك سك كانط في الفلسفة وجوته في الأدب معنى جديدًا للإنتاج يوجد أحسن مثال له في مفهوم كانط Einbildungskraft أي قوة الخيال. وهذه القوة منتجة ليس لأنها تستدعي صورة الشيء في غيابه، ولكن كما يؤكد كانط فإنها قادرة على تصور الصفات الشكلية للشيء قبل أن يكون بالإمكان أي تصور تجريبي له.[٦] وظن كانط أن الوصف الفلسفي للظواهر الطبيعية جزء لا يتجزأ من النشاط الإنتاجي للطبيعية ــ فالطبيعة هي التي تعمل داخل العالم.

* من ترجمة "الفردوس المفقود"، د. محمد عناني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٢، ص ٦.

واستلهامًا لكانط، كتب جوته: "لا يطعم الإنسان نفسه ولا يتمتع، في الوقت نفسه، بدون أن يصبح منتجًا. وهذه هي أكثر سمات الطبيعة البشرية." وكان جوته يرى أن الفنان منتج لأن الطبيعة منتجة فيه. "الطبيعة، التي أنتجت فيَّ في الوقت ذاته عملاً كبيرًا وصغيرًا من نوعها، تستريح أحيانًا لفترات طويلة."[٧] وقد كان منتبهًا لـ"المزاج المنتِج" الخاص به وكأنه ظاهرة طبيعية وراقب لحظات "تراكم القوة المنتجة". كما أنه وضع مبادئ منتجة نصح بها نفسه، وكتب قوائم بـ"التفاصيل الفنية" المحسِّنة للإنتاج، مثل تأثير العزلة الجيد، والربيع، والصباح الباكر، وبعض الحركات الجسمانية، وبعض الألوان، والموسيقى. وكانت رؤيته الاجتماعية كذلك تشيع فيها "ثنائية بين الطبقات المنتِجة والطبقات المستهلِكة"، وعرض اهتمامه بالعلاقة بين الفنان المنتِج وجمهوره.

كان ذلك أمرًا جديدًا. وعلى عكس الرؤية البروميثية، كان دانييل ديفو — ولم يكن بعد مؤلف "روبنسون كروزو" الشهير بل كاتب كراسات مغمور — لا يزال يصر (في عام ١٧٠٤) على أن الإنتاج يخص قوة الطبيعة، وليس صناعة الإنسان: "عندما نتحدث عنها [الثروة] باعتبارها أثر الطبيعة، فهي منتَج؛ وعندما نتحدث عنها باعتبارها أثر العمل، فهي صُنْع." وفي كراسة أخرى، يشير إلى ما يمكن أن نسميها منتجات إقليم ما على "المصنوعات" الخاصة به.[٨] كما أصر ديفيد هيوم على أن الإنسان لا يمكنه مجاراة الطبيعة: "لا يمكن لفنه وصناعته مهما بلغا أن يتساويا مع أدنى منتجات الطبيعة، من حيث الجمال أو القيمة."

عن الطابع والأرض

اقتربت من حقل بارتولو في يوم من الأيام بينما كان يحرثه. وعندما وصلت إلى نهاية الثلم حييته. وبعد تبادل الرسميات المعتادة قلت له إني أكتب مقالاً أناقش فيه حقل الذرة. وسألته لماذا يبدو بعض الجيران قادرين على زرع حقل الذرة، بينما يبدو الآخرون غير قادرين على ذلك. وتساءلت إن كان هناك اسم لهذه الصفة التي يمتلكها البعض ويفتقر إليه الآخرون؟ صمت لحظة وشعرت أنه يراقبني بذكاء

على نحو غير ملحوظ بطرف عينه. ثم أجاب بواحدة من تلك الكلمات التي يستخدمها الفلاحون المستيسو (المخلطين) كل يوم، ولكن أهل الحضر لا يقابلونها إلى عند ثربانتيس. قال إن حقل الذرة يتطلب enjuandia. وفي مفرداته، تشير هذه الكلمة المنسية ذات الأصل اللاتيني (exunguo = أمسح بالزيت) إلى قوة الإنسان وميزته الدستورية، وإلى الصفات التي مُسِح بها عند الولادة. وفهمت أن كون الإنسان يولَد بـــ enjuandia يعني أن لديه تذوق للذرة الجيدة ـــ إلى جانب موهبة "إنتاج" الذرة.

أصبح الإنتاج مفهومًا اقتصاديًا عندما جعلوه مصدر القيمة. وقد أشاع مفهوم الإنتاج الاقتصادي الفيزيوقراطيون (الطبيعيون)، وهم جماعة من الفلاسفة الفرنسيون يرون أن الثروة تنبع في النهاية من القوى التوليدية للأرض. وقد وصفوا في كتابهم *Tableau Economique* الأوامر الثلاثة التي تسهم في "المنتَج السنوي للأرض والعمل" (والتعبير خاص بآدم سميث) لأي دولة: (١) أصحاب الأراضي (المُلاّك) (٢) فالحو الأرض ـــ المزارعون والعمال الريفيون (٣) "الحرفيون والصناع والتجار." وقد أسموا الجماعة الثالثة "الطبقة غير المنتجة"، حيث إنها لا تُسهِم بقيمة جديدة ـــ من ناحية هذه النظرية ـــ في "قيمة الكمية السنوية الإجمالية لمنتج الأرض الخام".[١٠] أما الجماعتان الأوليان فهما طبقات المجتمع "المنتجة"، حيث إنهما تسهمان في القيمة الجديدة أو تنتجانها. وفي هذا الجدول الاقتصادي، كان من الواضح أن الأرض هي رحم ثروة الأمة وقوة الدولة.

العمـــــل والأرض

دون بارتولو مهاجر ريفي من ولاية جويريرو. وهو فخور بقدرته على تزويد أسرته بالذرة عالية الجودة وطيبة المذاق التي كانوا يستمتعون بها في قريتهم الأصلية. وهو يريد أن يأكل torillas que saben وليس البدائل التي لا طعم لها التي تُباع الآن في المتاجر التي ترعاها الحكومة. وهو يريد كذلك أن يقول إنه

رجل ذو منزلة رفيعة في المجتمع؛ ذلك الرجل الذي يعرف كيف يفلح الأرض، وكيف يدير حقل الذرة.

قلب المفهوم الحديث للإنتاج الاقتصادي العلاقة بين الأرض والعمل الصناعي عند الفيزيوقراطيين رأسًا على عقب. وكانت الخطوة الأولى نحو أولوية العمل على الأرض قد اتخذها دى كوندياك، أحد المعاصرين. فعلى عكس ما يقوله الفزيوقراطيون، كتب يقول:

الكلام الدقيق هو أن المزارع لا ينتج شيئًا؛ فهو يحسّن ميل الأرض على الإنتاج. وعلى العكس من ذلك ينتج الصانع قيمة كامنة في الأشكال التي يعطيها للمواد الجديدة. والواقع أن الإنتاج يعني إعطاء أشكال جديدة للمادة؛ والأرض حين تنتج لا تتصرف بشكل مختلف.(١٠)

بزوج من الثيران المستعارة، حرث بارتولو الأثلام التي سيبذر فيها البذور. ومع ملاحظة العلامات التي في السماء منذ cabañuelas ــ أمطار يناير الخفيفة ــ يعلم متى يبذر بذوره كي يحصل محصوله على ما يكفيه من المطر وهو يزرعه، وأن يكون الطقس ضعيفًا أو جافًا عندما تنضج الكيزان. وعندما تظهر النباتات الصغيرة يعزق الأرض لكي لا تتعرض الجذور للشمس. وفي الوقت المناسب يذهب هو وأسرته للعمل في الــ limpias، أي إزالة الحشائش الضارة. وإزالة الحشائش الضارة عمل مضنٍ وتصاحبه الاحتفالات.

أشار آدم سميث الذي انتقد الفيزيوقراطيين إلى أن نظامهم "في الوقت الراهن قائم فقط في تكهنات قلة من الرجال ذوي التعليم والمهارة العظيمين في فرنسا" ووضع مقولة مضادة شبيهة بمقولة كوندياك. فثروة الأمة تنشأ من إنتاج الضرورات ("ليس فقط تلك الأشياء التي جعلتها الطبيعة ضرورية لأدنى درجات الناس، بل أيضًا تلك التي جعلتها كذلك قواعد اللياقة الراسخة") والكماليات ("كل الأشياء الأخرى ... التي بلا معنى من خلال هذه التسمية لإلقاء أقل قدر من اللوم

على استخدامها المعتدل).[١١] كما قال إنه يبدو أن العامل البشري الأساسي في خلق الثروة هو تقسيم العمل. ويرى سميث أن العمل إما منتِج أو غير منتِج. ويشمل العمل المنتِج العمال على الأرض، وفي التصنيع، وفي التجارة. أما العمل غير المنتِج فيشمل "بعض أكثر الطوائف احترامًا في المجتمع" وكذلك "بعض أقل المهن جدية"، التي تتراوح بين رجال الكنيسة والمحامين والأطباء من ناحية والمهرجين والعازفين ومغنيِّ الأوبرا من ناحية أخرى.[١٢] وكتاب سميث العظيم "ثروة الأمم" مهم ــ من منظور هذا المقال ــ لمعارضته لمفهوم الفيزيوقراطيين والمكانة المهمة الممنوحة للعمل، ومن ثم أثره على فكرة الإنتاج الخاصة بالعالم الحديث.

قيمة الاستعمال وقيمة التبادل

كشأن العديد من سكان الضواحي، يبذل دون بارتولو قصارى جهده كي يحافظ على شيء من تقاليده في ظل الظروف المعادية. فهو يزرع حقله على أرض هامشية. وليست لديه نفقات مالية، حيث ينتقي التقاوي من أكبر حبوب الموسم السابق ويستخدم القليل من السماد المشترى. كما أنه يعتمد على عمل أسرته. وإذا قُدِّر سلوكه طبقًا لمعايير الربح الاقتصادي فسوف يوصف بأنه غير مربح. إذ سيقول له الاقتصاديون المكسيكيون إنه أفضل كثيرًا أن يعمل بالأجر في أحد مواقع البناء ويشتري الذرة المستوردة من السوق بما يحصل عليه من أجر. ويمضي الخبراء في دعوتهم هذه بالرغم من أن البطالة بين الرجال الذين تركوا حقول الذرة كبيرة. ويشير هؤلاء الخبراء إلى أن الذرة المستوردة حاليًا من حزام الحبوب في الولايات المتحدة أرخص من إنتاج حقول الذرة المحلية لأن حبوب أمريكا الشمالية تُنتَج باتباع معايير الإنتاجية الاقتصادية. ولكن بعض المكسيكيين يصرون على أن حقول الذرة تتبع منطقًا آخر، وتجسد نوعًا آخر من الحياة. بل إنهم يعرفون أن الذرة الآتية من حقولهم ذات مذاق مختلف؛ فهم يقولون إن لها مذاقًا.

الخطوة التالية اتخذها ريكاردو. وكانت أفكاره تميل إلى اختزال القوى التوليدية للأرض إلى مجرد عوامل قابلة للقياس – أو لنقل مُدْخَلات – خاصة بالعمل المنتج. وقد ساوى بين الرفاه والثروة من ناحية وقيمة التبادل من ناحية أخرى. ومع هذه الأفكار انقطعت ولا شك الحلقة بين الإنتاج الاقتصادي والمعنى القديم للانتاج بمعنى انبثاق. ويمكن فهم الانتاج الآن على أنه خلق بشري صرف – مما يسفر عن قيمة التبادل والتعبير عنها بالمال – يمكن أن يعتمد عليه الجميع في البقاء. وحينئذ يكون الاقتصاد هو اعتماد سبل معيشة الإنسان الملموسة على قيمة مجردة. وأعيد تعريف سبل المعيشة على أنها البقاء الاجتماعي البيولوجي للمنتج الفرد في ظل ظروف تراكم رأس المال. ويمكن في الوقت الراهن القضاء على الأراضي المشاع – التي كانت تسهم من قبل في توفير سبل معيشة الناس – من خلال التسييج باسم الضرورة الإنتاجية. فالأراضي المشاع عقبة في سبيل الإنتاج، لأنها تسمح للناس بأن يعيشوا مستقلين عن إنتاج القيمة الاقتصادية.[١٣]

بينما كنت أنظر إلى حقل الذرة، تخيلت دورة الطاقات المتحركة، ولكني كنت مخطئًا. فالطاقة تُحفظ وتشتت بطريقة كمية. فهي تنبثق من جسم الإنسان، وإذا كان الطقس والعوامل الأخرى مواتية، يعيد النبات إنتاجها. وهي لا تدور داخل نظام مغلق، بل تؤخذ وتُعطى. وهي تضيع في بعض الأحيان، وتُسترد بوفرة – con creces – أحيانًا أخرى. والقوة التي تتدفق من جسم الرجل تستدعي تدفقات أو انبثاقات طبيعية أخرى – احتضان الشمس الدافئ، وزخات المطر من السماء كأنها مسح متعاقب بالزيت للأرض والمحصول. وفي حقل الذرة العمل فعل استرضاء، وليس مُدْخَلاً. فالتبادل مفتوح، وفي كل عام سوف تتبع الطبيعة مزاجها، ويمكن فقط الأمل في الطقس الجيد، ذلك أن العوامل التي يمكن التحكم فيها قليلة.

ينبغي ملاحظة أنه في الوقت الذي أدت فيه أفكار ريكاردو إلى النظر إلى الأرض على أنها مُدْخَل سلبي للإنتاج (عامل إنتاج)، كان الكيميائيون يعيدون

تعريف التربة على أنها مُركّب من المعادن، وبدأ ليبيج أبو صناعة الأسمدة تجاربه بزراعة نباتات في مستحضر كيميائي بدون تربة. بل إن هناك تشابهًا مفاهيميًّا بين تجاهل ريكاردو لقوى الأرض الإنتاجية وإحلال نظرية كيميائية للزراعة محل الفكرة القديمة الخاصة بالأرض باعتبارها المعدة والمغذي للكائنات الحية النامية. ويمكن النظر إلى "حاجة" الزراعة إلى مُدْخَلات السماد على أنها نتيجة نهائية للاقتصاد الريكاردي. ثم إنه بما أن العمل كذلك أصبح مفهومًا مجردًا إلى حد كبير — مجرد مُدْخَل آخر مثل السماد أو الري — فقد بات الاقتصاد يفصل نفسه عن الاعتبار الخاص بإجراءات الإنتاج المحلية. ولم تعد مشكلة الاقتصاد الكبرى هي الإنتاج المادي للسلع، بل توزيعها — باعتباره الشرط الخاص بتحقيق قيمة تبادلها.

النظرية والذاكرة

لدى دون بارتولو قليل من فهم النظرية الاقتصادية أو الاهتمام بها. وقد بنى بالقرب من الكوخ troja الذي يقيم فيه صومعة صغيرة من الطين والقش وسعف النخيل يخزن فيها الذرة في الموسم الجاف. وفي كل يوم تأخذ زوجته وبناته وزوجات أبنائه ما يحتاجنه لصنع التورتيلاس — في أيام الأعياد — والپوسولي، والتاماليس، أو التلاسكاليس.* وتحرك بارتولو ذكريات الوجبات البسيطة الطيبة والتقاليد العائلية. ويعتبر تحليل التكلفة والعائد والربح الاقتصادي أمرين غريبين تمامًا بالنسبة له.

---

* التورتيلا قرص رقيق من عجين الذرة غير المخمر يؤكل عادة بوضع اللحم أو الجبن فوقه أو حشوه به.
الپوسولي هي حبوب الذرة التي تُنقع في ماء الجير ثم تقشر وتجفف وتُستخدم بعد ذلك في صنع نوع من الحساء.
التامالي عجينة من دقيق الذرة محشوة باللحم المفروم أو الفاصوليا بالشطة، وهي تلف في ورق كيزان الذرة وتطهى على البخار.
التلاسكالي قرص يُصنع من دقيق الذرة سُمكه حوالي ٢،٥ سم. (المترجم)

يرى ماركس أن الإنتاج هو يانوس** ذو الوجهين. فقد اعتمد بالمعنى الاقتصادي الضيق على سميث وريكاردو، حيث حوّل العمل إلى نوع من النموذج المثالي للإنتاج ومصدر للقيمة كلها. ولكن أصالته تتكون بالطريقة التي اعتنق بها المدلولات الفلسفية والرومانسية للإنتاج وحولها إلى مركز نظرية التاريخ. ولكي يفعل ذلك ناقش الإنتاج بمعناه القديم الخاص بـ"الإيجاد"، و"تحقيق ما هو حتى الآن مجرد شكل محتمل". وبهذه الطريقة بات الإنتاج مفهومًا ومحورًا أساسيًا في عمله. وكما يشير هنشل فإن ماركس "كان ينظر إلى الإنتاج على أنه قوة التاريخ التي المشكِّلة، ونظر إليه في النهاية على أنه محور التحول الضروري والحتمي للعالم".[١٤] واكتسب المصطلح معنى إضافيًا انعاكسيًا عندما كتب في معارضة قاسية لمثالية هيجل قائلاً: "أخذ البشر يميزون أنفسهم عن الحيوانات بمجرد أن بدأوا ينتجون الظروف المادية الخاصة بمعيشتهم"، عندما "ينتجون حياتهم المادية نفسها على نحو غير مباشر".[١٥]

ولكني أود التأكيد على جانب آخر أقل شهرة من تفكير ماركس بشأن الإنتاج ــ وهو علاقته بأفكاره عن أصل قيمة التبادل. وكان ماركس شاهدًا على أول سكة حديدية وكتب المسودة المبدئية لكتابه "رأس المال" وهي Grundrisse*** خلال عقد جنون السكك الحديدية في أوروبا. وقد قال:

هذه الحركة المكانية ــ جلب المنتَج إلى السوق، الذي هو الشرط الضروري لتوزيعه، إلا إذا كانت نقطة الإنتاج هي نفسها سوق ــ يمكن اعتبارها على نحو أكثر دقة تحويل المنتَج إلى سلعة.[١٦]

هذه إحدى أقوى رؤى ماركس العميقة لطبيعة السلع وإنتاجها. والإنتاج الاقتصادي المحدد فنيًا هو سلسلة من أعمال النقل والتحويل التي تحدث بين اقتلاع

** إله الشمس وحارس بوابات السماء عند الرومان وكان له وجهان في الأمام والخلف. (المترجم)

*** عنوانها بالكامل "الخطوط العامة لنقد الاقتصاد السياسي" وهي مخطوطة أكملها ماركس عام ١٨٥٨ وظلت مجرد مجموعة غير محررة من الملاحظات إلى أن نُشرت في عام ١٩٤١. وكثيرًا ما توصف بأنها مسودة كتاب "رأس المال". (المترجم)

مواد أو سلع بعينها من منطقة ما عند عرضها في السوق في مكان آخر. ولكن الظهور التاريخي للسلع لا يتطلب سلسلة التحويلات الصناعية كلها بل الاقتلاع فحسب، حيث إن السلع المحلية المقتلعة كانت سلعًا بالفعل حتى قبل أن تُنتج بالطرق الصناعية. ومن المهم أن نرى أثر الحركة نفسها:

مع المسافة المكانية التي يقطعها المنتَج في طريقة من مكان الإنتاج إلى السوق يفقد كذلك هويته المحلية ووجوده المكاني. وتبدو خواصه الحسية على نحو ملموس، وهي التي يتم الشعور بها في مكان الإنتاج بسبب عملية العمل (أو كما في حالة ثمار الأرض، نتيجة للنمو الطبيعي)، مختلفة إلى حد كبير في السوق البعيدة. وهناك يدرك المنتَج، الذى بات سلعة، قيمته الاقتصادية، ويكتسب في الوقت نفسه صفات جديدة باعتباره موضوعًا للاستهلاك. [١٧]

ما يخص السـلع والنقـل

لحقل الذرة قيمة استعمال، وللإنتاج الحديث قيمة تبادل مرتفعة. فعند العمل في حقل الذرة يكون ما يشكل الحاجات هو الأنشطة التي تلبيها ــ إذ لا يمكن الحديث عن تمييز الإنتاج عن الاستهلاك. ومن ناحية أخرى يفصل الإنتاج الحديث الحاجات عن التلبية ويخلق مجالين على نحو واضح، أحدهما للإنتاج والآخر للاستهلاك. ويسهم حقل الذرة، ما لم يُنفَّذ على نطاق واسع، بالقليل في المؤشرات الاقتصادية والأجور والتوظيف. أما الإنتاج، فمن المؤكد أنه يزيد إجمالي الناتج القومي وكذلك المؤشرات الاقتصادية الأخرى.

فهم المنافع ــ وبالأحرى منافع الكفاف ــ على أنها سلع أمر له تاريخ. فمن وجهة النظر التاريخية الخاصة بهذا التصور، السلعة هي شكل المنافع المقتلعة. وجعل ذلك مفهومًا هو أحد رؤي ماركس العميقة الأكثر تألقًا ــ والأقل مديحًا. فلكي يوثّق الظهور التاريخي للسلعة من المنافع سمح للمعنى القديم الخاص

بالانبثاق بتكملة المعنى الاقتصادي الضيق للإنتاج. فمن خلال اقتلاع السلع كلها، يحقق النقل بشكل حرفي السلعة من داخل مادتها.

ولكن ماذا يعني هذا؟ يرفض ماركس كلاً من المثالية الأفلاطونية والمثالية الهيجلية. فالأشكال والأفكار ليس لها وجود منفصل عن الفعل الذي "يحققها". ومن ثم فإن شكل السلعة الخاص بالسلع بالمنافع يُعطى لها بالتحديد في النقل الذي يقتلعها، جالبًا إياها إلى السوق. وتجعل إمكانية النقل هذه المنافع جميعها سلعًا محتملة، حيث يكون النقل هو تحقيق هذا الشكل. ولا تتطلب السلع النقل لأن موقع إنتاجها بعيد عن المكان الذي تُستهلك فيه، بل لأننا نفصل مجال الإنتاج عن مجال الاستهلاك لفهمنا كل المنافع على أنها سلع. وبادئ ذي بدء ليس النقل ضرورة مادية أو مكانية، بل بديهية خفية خاصة بتصويرنا للمنافع. وهو ليس "حاجة" وإنما مطلب خاص بالبناء الاجتماعي لنظام الإنتاج كثيف السلع. وهذا النظام الذي يحوّل بعد ذلك المنافع المقتلعة ــ السلع ــ إلى حاجات يومية.

التقدم والتاريخ

يميل الاقتصاديون إلى تعريف حقل الذرة بما ينقصه. فالعمل الذي ينطوي عليه يتميز بأنه نشاط كفاف ــ عمل شاق بأدوات غير كافية لتوليد منافع قليلة، أو لا يفيض منها شيء. وهم ينظرون إلى إنتاج الكفاف على أنه علاقة فقيرة بالإنتاج الاقتصادي الحديث. كما يعرفون الكفاف بأنه وضع من الندرة المتوطنة، غير مدركين أنهم بذلك يسقطون البديهية الأساسية الخاصة بالاقتصاد الغربي ــ الندرة ــ على وضع لا يخضع لمنطق غير اقتصادي أو ما قبل اقتصادي. إن حقل الذرة نشاط تاريخي تمتد جذوره عبر تقاليد عمرها آلاف السنين. ولا يمكن ليقين الاقتصادي أن يدخل هذا العالم إلا بمخاطرة كبيرة. يمكنهم استعمار الماضي ــ وبالتالي يشوهونه ويزيفون الحاضر ــ وبذلك لا يمكنهم فهمه.

أوضح ماركس في "رأس المال" (الفصل السابع) أن العنف شرط تاريخي لإقامة علاقات الإنتاج التي يمكن فيها تحقيق التراكم "سلميًا" من خلال عمل القوانين الاقتصادية. وقد رأى أن العنف التاريخي الذي يسميه "التراكم الأولي" هو كذلك اقتلاع للناس من مكانهم وعاداتهم وهويتهم. ولكن لأنه يؤمن بالتقدم، فقد كان مقتنعًا بأن القوى الإنتاجية التي يطلقها ذلك الاقتلاع نفسه سوف توجِد فيَ نهاية الأمر عالمًا فيه "سوف ينال كل شخص حسب حاجاته".

في سيناريو التراكم الأولي، تستغل الأشكال التقليدية للهيمنة والعنف المادي الناس وتقتلعهم على نحو مميز. وفي دياليكتيك ماركس، يُحدِث هذا العنف الأصلي الملحوظ تنمية القوى الإنتاجية. ويمنع الإيمان بالتقدم المتمسك بهذه الفكرة من إثارة أسئلة بشأن الخسائر التي لا يحتمل تعويضها الكامنة في هذه التنمية. وبذلك يُنظر إلى الصراع الطبقي على أنه نزاع على الكعكة التي لا شك في فائدتها.

الهبات والخدمة

قادتني مناقشاتي مع دون بارتولو إلى وضع بعض السمات المؤقتة لتمييز سلوكه عما يسميه الاقتصاديون في الوقت الحالي بالإنتاج. فرؤية عامل حقل الذرة تعترف بالطقس – مع سلوكه المتناظر – وبطابع العالم الاحتمالي وتقبلهما؛ وهو ما يعني إلى حد ما أن كل شيء بيد الرب. من ناحية أخرى، يحاول الاقتصاد الحديث تحديد كل "العوامل الإنتاجية" وعزلها والتحكم فيها. كما عامل حقل الذرة يأمل، أما المنتِج الحديث فلديه توقعات كمية من الربح. وزراعة بارتولو للذرة جزء من دراما طبيعية، أما المنتِج فهو ذهنيًا خارج الطبيعة ويحاول إدارتها. وحقل الذرة يعطي ويأخذ، أما الإنتاج الحديث فيقارن الأرباح بالتكلفة. وهبات حقل الذرة ملموسة ومتعددة، حيث يشعر بها الذوق مباشرة، وهي مبهجة من الناحية الاجتماعية في الاحتفالات التي تتسبب فيها. أما القيمة المجردة الوحيدة، وهي

المال، فتغطي على كل تقييمات الإنتاج الأخرى جميعًا. كما أنه ليس "الكعكة" الاقتصادية أي طعم؛ إذ إن لها قيمة قابلة للقياس فحسب.

إن جودة تلك الكعكة هي التي موضع شك الآن. فخطة ماركس، بما تتميز به من بناء، تمنع تقييم أية سمة تدميرية يحتمل أن تكون كامنة في الإنتاج. واليوم وقد استيقظنا بعد أربعة عقود من أحلام التنمية، نحن مجبرون على مواجهة مصداقية ربط الإنتاج بالسعادة أو الرفاه. ذلك أننا نرى الآن تشريدًا ومعاناة واغترابا على مستوى العالم نتيجةً لتلك الأحلام ــ أو الأوهام. ونحن شهود على حرب، وهي الحرب ضد الكفاف المتأصل في ثقافات بعينها، والحرب ضد الطبيعة ذاتها.

أصبحت تلك الحرب واضحة بعد بضعة عقود من الحرب العالمية الثانية. وكشفت تجربة إنتاج زمن الحرب عن إمكانيات غير متوقعة لزيادة الإنتاجية. فقد اتحد تجمع كل العلماء في جهود "الدراسات البينية" لبحث إمكانية زيادة الكفاءة. وإلى جانب تلك المساعي، كانت هناك زيادة ضخمة في مجالات الإنتاج الجديدة تمامًا ــ في الخدمات الأكثر "خيالاً" وتميزًا عن أي وقت مضى، وفي الأعمال نفسها التي وصفها آدم سميث بوضوح بأنها **غير منتجة**. ويبدو أنه لم تكن هناك حدود لتنوع واتساع الخدمات التي يمكن للمحترفين ابتكارها والترويج لها. وكانت الحكومة والأعمال التجارية والناس أنفسهم مقتنعين جميعًا بأن تلك الإسعافات والتباهي والمتع كانت جديرة بالتقدير بالشكل الذي جعل من الضروري مأسسة إنتاجها كي يمكن للناس دفع ثمنها. وهذه الأشكال المنتشرة حديثًا للإنتاج ــ من "الخدمات" وليس السلع المادية ــ التي أصبحت أهم قطاعات النمو الخاصة بالاقتصاد، وهي تلك القطاعات التي تسهم أكثر من غيرها في إجمالي الناتج القومي.

في نهاية القرن التاسع عشر، حدت فكرة أن مجموعة صغيرة من الأعداد يمكن أن تدل على أي الدول غنية وأيها متخلفة ببعض الاقتصاديين إلى تقدير دخل

الدولة وكأنها أسرة معيشية واحدة. وقبل الحرب العالمية الأولى ذُكِر أن تسعة بلدان فقط حاولت عمل ذلك التقييم، وبما أنه لم يكن هناك اتفاق بشأن المعايير المناسبة، فلم تسمح تقديرات الدخل القومية تلك بعمل مقارنات. وكان كينز في كتابه *General Theory of Employment, Interest and Money* (١٩٣٦) أول من أشار إلى أن إجمالي إنفاق بلد ما على المنتجات النهائية ــ السلع والخدمات الجاهزة للاستهلاك ــ يمكن أن يكون مقياس "الناتج القومي" لهذا البلد. وبعد ثلاث سنوات كانت عصبة الأمم تصدر تقديرات للناتج القومي لستة وعشرين بلدًا.

لا يسهم حقل ذرة جاري في إجمالي الناتج القومي للمكسيك. ولكي يتضمنه، سيكون على الاقتصاديين تخيل وضع سوق خيالي يبيع فيه دون بارتولو ذرته بسعر الخريف المنخفض ــ حيث تكون الذرة المكيسيكية وفيرة ــ ثم يشتريها مرة أخرى من مخزن حبوبه بالسعر السائد خلال موسم الجفاف. ولكن المسئولين يفضلون وضع السياسات التي تجبر الفلاحين بالفعل على بيع ما لديهم من ذرة بعد الحصاد ثم يشترون الذرة المستوردة من واردات الحكومة في وقت لاحق من العام. ثم تظهر هاتان العمليتان في إجمالي الناتج القومي. وعندما لا تطرد هذه السياسات الفلاح من الأرض ــ كما هو محتمل بالنسبة لدون بارتولو ــ تبدو الذرة المكسيكية أكثر "إنتاجيةً" في إجمالي الناتج القومي عندما تُباع كطعام للذواقة في الخارج مما لو أكلها الناس في الداخل.

تطورت أنظمة حساب الدخل القومي المقارنة خلال الحرب العالمية الثانية وانتشرت بسرعة بعد ذلك. وفي عام ١٩٤٧ تأسس الاتحاد الدولي لأبحاث الدخل والثروة، وبحلول عام ١٩٥٣ كان الاتحاد قد وضع نظام الحسابات القومية والجداول المساعدة SNA الموحد الذي أصبح الإجراء القياسي لحساب إجمالي الناتج القومي ــ وهو إنتاج الدولة السنوي من السلع والخدمات المقوّمة على أساس أسعار السوق الحالية.[١٨]

يعبر مفهوم إجمالي الناتج القومي هذا عن الاعتقاد بأن العالم سوق واحدة كبيرة تتنافس فيها الدول على المرتبة والجدارة. وبينما اعتُبِرت الإنتاجية معيارًا للسلوك، فقد أصبحت الشرط الأنثروبولوجي الجديد لمشروعية كل شخص. ويوسع إجمالي الناتج القومي هذا الشرط ليصبح مقياسًا قوميًا. وبفضل سحر الأرقام، يرى الخبراء الآن حتى الاقتصاد العالمي على أنه مباراة إجمالي الناتج القومي فيها هو النقاط التي تحرزها كل دولة.

النور والظـل

الواقع أن دون بارتولو، الذي ينتج ذرة عالية الجودة من أجل أسرته، مفارقة تاريخية. فالاقتصاديون يقولون إن نمط معيشة الكفاف مات منذ زمن بعيد. وأنا مفتون بجاري؛ فهو يجبرني على طرح الأسئلة. إني أرى أن حقل ذرته يستتبع منه، من البذر حتى الحصاد، تناوب المجالات الذكورية والأنثوية، وتضافر العمل المضني والاحتفالات، واختلاط الفِلاحة والطبيعة — وتنتمي هذه العلاقات التبادلية المتداخلة في الأساس إلى بعضها البعض. ويضع وجودُها وتَعَقُّدُها "إنتاج" الذرة داخل نظرية الكون التي لا تُختزل فيها الطبيعة إلى الموارد، بل تُحترَم لاستقلالها. وبما أن كل سماء في كل مكان هي سماء مختلفة، فإن كل حقل ذرة يتطلب رعاية مختلفة، أي مسحة الزيت الخاصة به. فلا يمكن أن يَصْدُق منظور واحد على تنوع الأشكال الذي تحث من خلاله الطبيعة على إخراج ثمارها. فهل الاقتصاد إفقار، إذن؟

في النهاية، وخلال الفترة نفسها — فترة ما بعد الحرب — بدأت الظلال تظهر على الميزانيات العمومية. ففي إنتاج السلع والخدمات، بدأت آثار جانبية غير متوقعة تحد من الحماس العالمي. فقد رأى الناس أن العمليات الإنتاجية نفسها تلوّث البيئة. بل اتضح أن المساعدة والاهتمام اللذين أضفيت عليها الصبغة المؤسسية

يجعلان العملاء أكثر احتياجًا، وأكثر تبعيةً. وبعد ذلك أعاد الخبراء تعريف هذه الآثار على أنها "تكاليف"، وعندما لم تكن شديدة الوضوح حاولوا إخفاءها أو إدماجها. وبدلاً من ذلك يمكن تصديرها إلى بلدان أطراف ثالثة برئية (مثل مقالب النفايات السامة في العالم الثالث) أو تضمينها في ثمن المنتَج أو الخدمة.

ولكن نمو قطاع الخدمات في الاقتصاد أبدى نوعًا مختلفًا من الأثر السلبي الذي لا يمكن اختزاله إلى أي من "التلوث" أو "التكلفة الخارجية". لقد بات واضحًا إلى حد كبير أن المؤسسات نفسها التي توفر الخدمات الكبرى للمجتمعات الصناعية ــ الصحة والتعليم والنقل وهلم جرا ــ بطبيعها مضادة للإنتاج، بغض النظر عن مدى حداثتها. ويعني هذا أنها تميل إلى تحقيق عكس الأهداف المنشأة من أجلها. ويشعر الجميع أنه بالإضافة إلى إنتاج استقطابات اجتماعية جديدة، جعلت المدارس عملاءها أغبياء. كما أن الطب أثرى الأطباء، ولكنه ولّد كذلك أنواعًا جديدة من حدوث المرض. ولم يشق النقل طرقًا سريعة جديدة فحسب، بل تسبب كذلك في اختناقات مرورية رهيبة وخسائر الحوادث المتزايدة.

مع انتشار تلك الإنتاجية المضادة في أنحاء قطاعات المجتمع الإنتاجية، نشأ شك في أن المنتج الأوّلي للاقتصاد ــ بالمعني الفلسفي لكلمة "أوّلي" ــ هو النفايات في الواقع. قد يكون الاقتصاد الحديث في المقام الأول طريقة لتنظيم الواقع على نحو يحوّل كلاً من الطبيعة والناس إلى نفايات. ذلك أنه لكي يؤدي الإنتاج الحديث وظيفته لابد أولاً أن يضع الاقتصاد نظامًا يصبح الناس فيه معتمدين على السلع والخدمات المنتجة من أجلهم. ولكي يضع الاقتصاد هذا النظام لابد له من الحد من قيمة أنماط المعيشة المحددة تاريخيًا وإفساد الشبكات الثقافية ذات الدلالة. ويستوجب الإنتاج الضخم للسلع والخدمات والصور الحديثة وجود آفة ثقافية من خلال انتشار القيمة السلبية، أي البخس المنظم لقيمة السلع الموجودة في الثقافات التقليدية.

تستتبع القيمة السلبية، في حال كون الاقتصاد إنتاجيًا، تدهور القيمة الذي يطال كل شيء وكل شخص تأثر بهذا النمط الحديث لتنظيم الواقع أو شارك فيه.

فكلما ازداد الشخص انغماسًا في الاقتصاد كان قدره أقل كشخص. وكان قدره أقل كصديق. وقلت مشاركته في أنشطة وقت الفراغ – أي في الثقافة. ويقل نقاء الهواء، وتقل الأماكن الخلوية، ويقل غنى التربة، ويكون الماء أقل تلألؤًا.

النســــاء والشـــــرق

تعرف النساء المكسيكيات طرقًا عديدة لإعداد وجبات بالذرة. وفي شهر أكتوبر تُقطف كيزان الذرة وهي مازالت لينة وتُسلق في الماء وتؤكل على عصا خشبية؛ وتسمى هذه elotes. وتترك بقية الكيزان على سوقها كي يكتمل نضجها، مما يدع الشمس تجفف الحبوب. وبعد ذلك تقطف الكيزان وتفرَّط وتنقع في خليط من الماء والجير. تلين الذرة خلال الليل وبهذا تصبح ما يسمى nixtamal. ثم تُسحق الذرة في metate – حجر مسطح به حفرة مقعرة تُستخدم كهاون – وهنا يتحول الـ nixtamal إلى masa – وهي عجينة سميكة تُصنع منها الـ tortillas. ولكن يمكن كذلك سحق الذرة الجافة الناضجة لتصبح مسحوقًا ناعمًا يُخلط بالماء ليصبح atole، وهو أكثر مشروبات المكسيك شعبية – ويُعرف في الولايات الجنوبية باسم pozol. وفي الشمال الـpozol عبارة عن حساء مصنوع من حبوب الذرة التي يستغرق سلقها النهار كله. وهذه العمليات كلها تتم داخل المجال النسائي الخاص بفناء الدار الواقع بين المطبخ وحقل الذرة. أما الـ tamales والـ tlaxcales وchalupas التي تبيعها في الشوارع المكسيكية النساء تاجرات الرصيف المستقلات فنتائج طرق أخرى لإعداد الذرة. إن الذرة والتورتيلا للمكسيكيين مثل القمح والخبز للأوروبيين – مكوّنات أساسية في وجبات الطعام.

يرى بعض الناس في الوقت الراهن أن أوضح أمارات طابع الإنتاجية الحديثة موجودة في الكوارث الإيكولوجية الفعلية والمحتملة. وقد وفرت مجموعة

من العلماء اليابانيين رؤية نظرية لهذه الظواهر. فقد أشار الراحل البروفيسور تامانوي وزملاؤه في جمعية الإنتروبيا اليابانية إلى أن تدني المواد الطبيعية إلى نفايات بالنسبة للإنتاج الصناعي مثل تدفق الحرارة من درجات الحرارة الأقل إلى درجات الحرارة الأعلى في نموذج كارنو الخاص بالآلة البخارية. فقد حاول الفرنسي كارنو حوالي عام ١٨٣٠ وصف اقتصاد تدفق الحرارة داخل الآلة البخارية. إذ أوضح أنه بينما يجري الماء في الطبيعة من المكان المرتفع إلى المكان المنخفض ـــ وهو ما يجعل طاحونة الماء تعمل ـــ فإن الحرارة ـــ التي تصورها كمادة، وهي السيَّال الحراري calorique ـــ سوف تتدفق فقط من "المكان" الأكثر حرارة إلى "المكان" الأبرد، وبذلك تجعل البخار يدير الآلة. ويقول اليابانيون إن الإنتاج الاقتصادي يتطلب نوعًا من الحركة المنحدرة التي لا رجعة فيها كي يدور، وهو لا يختلف في ذلك عن آلة كارنو. وهذا صحيح حيث إن المادة المجهزة صناعيًا بصورة عامة يمكن أن تنساب فقط من حالة المورد القيِّم إلى حالة النفاية. فالماء الذي مر عبر قناة الطاحونة يمكن ضخه مرة أخرى إلى مصدره من خلال إنفاق للطاقة، ويمكن إعادة تدوير النفايات الصناعية بتكلفة من المزيد من النفايات في أماكن أخرى.[١٩]

يمكن فقط أن تظهر الميزانية العمومية للإنتاج الاقتصادي على أنها إيجابية مادامت جزر الإنتاج مغمورة في فضاءات كبيرة يمكنها استيعاب نفاياتها بدون تكلفة ملحوظة. ولكن التعميم والتكثيف الحاليين للإنتاج في أنحاء العالم يجعلان تلك الفضاءات أندر من ذي قبل. ويعني هذا أنه من الواضح أن اقتصادات السوق الغربية كانت تنتج سلعًا قيمة أكثر من النفايات عندما كانت "ضائعة" في عالم الكفاف اللاسوقي الذي كان يمكنه استيعاب النفايات وتزويد الغرب بمُدْخَلات رخيصة. وإذا كان الإنتاج الاقتصادي قد عُمِّم بحيث تكون معيشة الجميع معتمدة على السوق لكانت الميزانية العمومية سلبية. وتكشف الأزمات الاقتصادية والإيكولوجية الحالية أن هناك حدودًا. فلا يمكن للإنتاج الاقتصادي أن ينمو للأبد بدون انقطاع مدمرًا معيشة البشر والمجال الحيوي. ويصر العلماء اليابانيون الذين

سبق ذكرهم إلى أنه جرى تجاوز الحدود، وأنه لاستعادة بعض التوازن، لابد من الحد من الإنتاج في أنحاء العالم.

قد يبدو تفسير تامانوي لسمة الإنتاج الاقتصادي التدميرية صعبًا لأنه فهم الإنتروبيا، وهي مفهوم من الديناميكا الحرارية، على أنها علامة النفايات الحتمية. وتعني الإنتروبيا المرتفعة انخفاض الجودة وتعني الإنتروبيا المنخفضة العكس. وصورة كارنو الخاصة بالطاحونة التي يديرها تدفق الماء المنحدر من أعلى تصبح إنتاجًا صناعيًا يغذيه تدفق عام من الطاقة والمادة من حالة الإنتروبيا المنخفضة إلى الإنتروبيا المرتفعة. ومع توسع الإنتاج الصناعي تقل قدرة الطبيعة على تحمل الإنتروبيا المرتفعة. ولذلك فهي ليست نفايات بسيطة، بل التجسيد الضروري لمبدأ التدمير الذي يغذي الإنتاج الصناعي ويتسبب في دماره النهائي.

ويوضح تامانوي وزملاؤه أنه يمكن وصف الإنتاج الاقتصادي بطريقتين مختلفتين تمامًا. فعلى شاشة العلوم الاقتصادية، الإنتاج توليد للقيمة، وهو في المقام الأول مفهوم مجرد يجري تحقيقه على الورق. والاقتصاديون مهتمون بتشكيل القيمة بناءً على افتراض الندرة، وليس في التكوين الاجتماعي للندرة. وعلى العكس من ذلك، يحاول تامانوي الوصول إلى أصول الندرة نفسها. وهو يحاول ذلك عن طريق مقارنة الجدول الاقتصادي لإنتاج القيمة بجدول آخر يُنظر فيه إلى الاقتصاد على أنه "ينتج" عكس القيمة نفسه، أي القيمة السلبية. والإنتاج الاقتصادي كما يُرى من خلال عيني عالم الطبيعة زيادة في الإنتروبيا، وهذه الإنتروبيا — باعتبارها استنزافًا للطبيعة — هي الرمز المطلق للندرة.

الطبيـــعة والتاريـــخ

لا يقع حقل الذرة والإنتاج الاقتصادي على المسار المتصل نفسه الذي يتراوح بين الصغير والكبير. فجمال حقل الذرة لا يُبحث عنه في حجمه. ومع ذلك فإن فيه شيئًا يشدني، يجتذبني. وربما يختفي حقل بارتولو في العام المقبل بسبب

الزحف العمراني، وربما يكون الاحتجاج الوحيد لرجل ضد استهلاك الغذاء المستورد الذي لا طعم له ويعد صنفًا أساسيًا من غذائه. أو يمكن أن يكون حقله بناء رجل فقير للرمز الحي لأسلوب الحياة الذي نذكره، والمصدر السنوي لـ enjundia المتجددة، واستعادة ما هو أكثر أهمية في كونه رجلاً تاريخيًا. والأمر الأكثر تأكيدًا هو أن حقله ليس مجالاً للعمل المجرد الخاص بإنتاج سلعة تسمى غذاء. وفي النهاية ربما يكون مجرد محاولة بارتولو الغرائبية لإعطاء معنى للعالم المجنون الذي اضطر لأن ينشأ فيه.

طوال أربعة عقود كانت التنمية المفهوم الأساسي الذي يقوم بدور الوسيط في العلاقات بين الشمال الاقتصادي والجنوب. وكان الإنتاج المفهوم العملياتي لهذه العلاقة. ومن خلال التحول إلى منتج من الناحية الاقتصادية، على الجنوب أن يتطور، أو بالأحرى يتغير. وأطالت حقبة التنمية نفسها بواسطة الاعتقاد بأن النمو الاقتصادي المولِّد في الشمال يمكن أن يساعد الجنوب على أن يكون في وضع اقتصادي أفضل. بل إن النخب الجنوبية اعتنقت فكرة الإنتاج بحماس، حيث كانت لا تزال تحتفظ ببعض من دلالاتها الرومانسية. وعندما كان زعيم إفريقي أمريكي لاتيني يتحدث عن تنمية قوى بلده الإنتاجية كان يتخيل تحقيق قدرها، وظهورها كفاعل على المسرح العالمي.

ومع ذلك فإننا نعرف الآن أنه من الضروري النظر إلى كل من الإنتاج وظله، أي القيمة السلبية. ويبدو أن الإنتاج الصناعي يتطلب مبدأ الانحطاط الذي لا سبيل لإصلاحه كأحد شروطه الأساسية. ولكن هذا المبدأ ليس نتيجة قانون طبيعي قاسٍ، بل نتيجة لعمليات لا يمكن تحديدها من الناحية التاريخية. وهذه العمليات هي الإنكار المتزايد للتقاليد المؤيدة للكفاف، وإنكار الظرف الإنساني كما هو محدد ثقافيًا. والقيمة السلبية التي تجعل الإنتاج الصناعي ممكنًا، هي كذلك جذر تاريخي للكوارث الإيكولوجية الحديثة.

المراجـــع

1. Harry S. Truman, Inaugural Address, January 20, 1949, in *Documents on American Foreign Relations,* Connecticut: Princeton University Press, 1967, pp. 103, 104.

2. F. Kaulbach, 'Produktion, Produktivitat', first part in Joachim Ritter and Karlfried Grunder, *Historisches Worterbuch der Philosophic,* Basel: Schwabe & Co., 1989, Vol. 7, p. 1419ff.

3. 'And by imprudence mixt, Produce prodigious Births of bodie or mind. Such were these Giants, men of high renown', John Milton, *Paradise Lost,* Book XI, pp. 680-85.

4. See Volker Hentschel, 'Produktion, Produktivitat' in Otto Brunner et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe,* Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, Vol. 5, S. 1-26.

5. Productivity was for them a force of nature which existed independent of man and could embody itself in the genius. See Kaulbach, op. cit.

6. See Kaulbach, op. cit., p. 1421.

7. J. W. Goethe, *Dichtung und Wahrheit,* IV, 16 (WA I, 29, p. 16 or Inselausgabe p. 487).

8. Daniel Defoe, *Giving Alms no Charity, And Employing the Poor: A Grievance to the Nation, Being an Essay Upon this*

Great Question, London: 1704 (Republished in J. R. McCulloch, ed., *Select Collection of Scarce and Valuable Economical Tracts,* London: 1859; the book also contains Townsend's 'Dissertation on the Poor Laws' and Burke's 'Thoughts and Details on Scarcity'.

9. See F. Quesnay, *Analyse du Tableau,* Paris: 1766. For a critique of the Physiocrats by Adam Smith, see Adam Smith, *The Wealth of Nations,* London: 1776, Book 4, Ch. IX.

10. E. B. de Condillac, *Le Commerce et le Gouvernement* in *Oeuvres Completes,* Paris: 1921-22, Vol. 4, p. 59.

11. Adam Smith, op. cit., Book 5, Ch. II.

12. Ibid., Book 2, Ch. III.

13. David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation,* London: 1817, Ch. 1.

14. V. Hentschel, op. cit., p. 17.

15. Karl Marx & Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologic* (1845-46), MEW, Vol. 3 (1958), p. 21.

16. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy,* London: 1973 (1844), p. 534.

17. Wolfgang Schivelbusch, *The Railroad Journey: Trains and Travel in the 19th Century,* Oxford, Basil Blackwell, 1980 (1978), p. 46.*

18. *The New Encyclopaedia Britannica,* 15th edition, London: 1986, Vol. 20, p. 207.

19. Yoshiro Tamanoy, Atsushi Tsuchida Takeshi Murota, 'Towards an entropy theory of economy and ecology' in *Economie appliquee,* 37, 1984, p. 279.

ببليوجرافيا

The story of the concept of production may be summed up as a progressive transition from a sense of emanation or actualization to the promethean meaning of man-made creation which it acquired in modern times. F. Kaulbach, 'Produktion, Produktivitat', in Joachim Ritter and Karlfried Grunder (ed.), *Historisches Worterbuch der Philosophic,* Basel: Schwabe and Co., 1989, Vol. 7, p. 1419ff., gives a fresco-like picture of that transition from antiquity to modernity; insists that the modern economic meaning of the term builds, since the late 18th century, on an already — but recently — constituted promethean meaning. Volker Hentschel, 'Produktion, Produktivitat', in Otto Brunner et al. (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe,* Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, Vol. 5, pp. 1-26, divides the history of the

concept into a 'pre-theoretical' and a 'theoretical' era; and stresses the importance of a previously constituted juridical meaning for the emergence of the term as a technical one in economics. For the progressive translation of'production' into a technical term of economic parlance, the following authors' contributions constitute decisive steps: Francois Quesnay, *Analyse du Tableau,* Paris: 1766, establishes the term's economic meaning, but still reserves it for the works of nature: land and labour on the land are for him the sources of production. E. B. de Condillac, 'Le Commerce et le Gouvernement', *Oeuvres Completes,* Paris: 1921-22, Vol. 4, p. 59, is apparently the first author to put the work of a craftsman on a footing of equality with nature's production. Adam Smith, *The Wealth of Nations,* London: 1776, Book 5, Ch. II and Book 4, Ch. IX, where he criticizes Quesnay and the Physiocrats, makes 'labour' the source of production. David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation,* London: 1817, disengages 'production' from the consideration of concrete activities, a step that can be compared with Liebig's theory of agriculture, in which chemicals, and no longer the actual earth, nurture the plants. For a collection of early economic pamphlets, including Defoe's, see J. R. McCulloch (ed.), *Select Collection of Scarce and Valuable Economical Tracts,* London: 1859.

H. Immler, *Natur in der okonomischen Theorie,* Opladen: Kiepenheuer, 1985, points out how, in the perception of classical economists, nature has been submerged by human labour power as the primary source of value. J. Burkhardt, 'Das Verhaltensleitbild "Produktivitat" und seine historisch-anthropologischen Voraussetzungen' in *Saeculum,* 25, 1974, pp. 277-305, emphasizes that 'productive' could become a dominant value only after man was thought to be capable of continuously increasing more wealth through time. W. Schivelbusch, *The Railroad Journey: Trains and Travel in the 19th Century,* Oxford: Blackwell, 1980, builds on Marx's insight that it is transportation which transforms goods into commodities, illustrating the part played by the railroad.

H. W. Arndt, *The Rise and Fall of Economic Growth: A Study in Contemporary Thought,* Chicago: University of Chicago Press, 1984, traces the emergence of 'growth', as a policy objective, while *The New Encyclopedia Britannica,* 15th edition, London: 1986, Vol. 20, p. 207, gives a concise history of the concept 'Gross National Product', showing the steps by which the competitive comparison between nations helped generalize the concept of production. S. Gudeman, *Economics as Culture: Models and Metaphors of Livelihood,* London: Routledge, 1986, illustrates how different

cosmologies shape the meaning of production, and D. Groh, 'How Subsistence Economies Work', in *Development,* No. 3, 1986, describes the rationale for the so-called underproductivity of pre-modern economies. For a powerful historical treatise on the meaning of work in Western thought, see H. Arendt, *The Human Condition,* Chicago: University of Chicago Press, 1957.

Ivan Illich, *Medical Nemesis,* New York: Random House, 1976, launched a new reflection on the structural counter-productivity of service-producing agencies and illustrated it with the modern spread of 'iatrogenesis', the effect of the health institutions to produce ill health. Jean-Pierre Dupuy and Jean Robert, *La Trahison de l'Opulence,* Paris: Presses Universitaires de France, 1976, build on Illich's distinction between clinical and symbolic (or paradoxical) counter-productivity and test that conceptual distinction in several realms of the modern service industries, in particular transportation. Another version of counter-productivity can be found in F. Hirsch, *Social Limits to Growth,* London: Routledge, 1978. The concept of disvalue was also introduced by Ivan Illich, 'Disvalue and the social creation of waste', conference paper, Tokyo: Meji University, as an answer to Yoshiro Tamanoi, Atsushi Tsuchida and Takeski Murota, 'Towards an entropic theory

of economy and ecology', *Economic Appliquee,* Vol. XXXVII, 1984, No. 2, pp. 279-94.

التقــدم

هوسيه ماريا سبرت

التقـــدم

هوسيه ماريا سبرت

مع ظهور العالم الحديث، نشأ إيمان حديث على نحو مميز ـ وهو الإيمان بالتقدم ـ لفهم معنى الأفكار والمؤسسات الجديدة التي كانت سائدة حينذاك وإعطائها معنى مطلقًا. وارتبط تبجيلنا العميق للعلم والتكنولوجيا ارتباطًا لا انفصام له بالإيمان بالتقدم. وجرى التنفيذ العالمي للدولة القومية تحت راية التقدم. ولا يزال التوافق المتزايد مع قاعدة الاقتصاد، والإيمان المكثف بقوانينه، ظلالاً لهذا الإيمان المستتير.

مع أن الإيمان بالتقدم في الوقت الراهن غير معترف به إلى حد كبير، وربما كان أضعف من أي وقت مضى في التاريخ المعاصر، فإن الانهيار المحدد في معقولية هذا الإيمان ـ الذي يظن الكثيرون أنه حدث بالفعل ـ سوف يؤكد نقطة التحول المهمة في الثقافة الحديثة، وهي الحبلى بالتهديدات التي تواجه البقاء الروحي للأشخاص.

من المؤكد أن الزوال التدريجي لنموذج التنمية المثالي والانهيار المفاجئ من الداخل لاشتراكية الدولة البيروقراطية يمثلان انحسارًا في بروز الإيمان بالتقدم، وكذلك بتجلياته الملموسة. فقد كانت "التنمية" و"الثورة" اللذان هما ما يُفتَرَض أنه يجسد بالفعل التقدم خلال الجزء الأكبر من القرن العشرين.

الذُرِيَّة: الثورة والتنمية

عانى مصطلح "التقدم" بشدة من حيث السمعة، إلى جانب "الحضارة"، نتيجة للحربين العالميتين والكساد العظيم. ولم يعد بإمكان الساسة والخبراء التلويح به بدون بعض آثار الحرج، وخاصة في أوروبا.

ولكن التقدم كان يحتفظ ببعض القوة المثالية في الاتحاد السوفيتي وغيره من البلدان الاشتراكية، حيث كان يُظن أن الشيوعية "تقيم على الأرض السلام والعمل والحرية والمساواة والإخاء والسعادة لكل الأمم"، كما أعلن برنامج الحزب الشيوعي في عام ١٩٦١. وبعد خروج الأمريكيون الشماليون من الحرب العالمية الثانية بقليل من الخسائر وبقدر أقل من الذنب، كانوا لا يزالون يجدون كلمة تقدم مناسبة لوصف منجزات أسلوب الحياة الأمريكي، بما في ذلك كرمهم الذي اتخذ في بداية الستينيات شكل التحالف من أجل التقدم، وهي تسمية مناسبة.

ومع ذلك فما حدث في الولايات المتحدة هو أن الاغتيالات في الداخل والاتهامات بالإبادة الجماعية في الخارج سرعان ما سممت تفاؤل تلك الفترة. وبدا أن مصباح التقدم المقدس لم يعد يضيء المشهد السياسي. وبعد ذلك انسحبت إلى مجالات أنقى وأكثر تساميًا: إلى غزو الفضاء باعتباره ذروة قوة العلم المجيدة، وغزو المرض والموت ــ ذلك المجال الآخر غير المحدد ــ باعتباره ذروة النزعة الإنسانية الخلاصية.

في أواخر الستينيات ظل الإيمان بالتقدم يجيش على نحو مكتوم داخل الصدور في الغالب من خلال الابنة التي تشبه الليدي ماكبث ــ أي الثورة. ومن الممكن ألا تكون الثورة قد "قتلت نوم" الحضارة الحديثة، ولكن من المؤكد أنه حولت أحلام تقدمها إلى كوابيس متكررة. فمنذ البداية والإيمان الجديد متعصب بما لا يكفي لتبرير الغزوات والمغامرات الخارجية فحسب، بل كذلك القتل، والدمار المستشري والحرب الأهلية. وجرى كذلك تقديس الثورة، إلى جانب التقدم. ولذلك فاعتبارًا من القرن التاسع عشر كان لابد من كبح جماح الثورة من خلال الترويج لأفكار أقل إفراطًا في صرامتها مثل التطور وبعض الاستخدامات المبكرة للتنمية.[١]

لم تكن الثورة كما يراها الناس في ستينيات القرن العشرين ــ وربما في عام ١٧٨٩ كذلك ــ الحل النهائي للاستبداد غير المسبوق أو الظلم غير المحتمل. بل كانت رفضًا للعوائق غير العقلانية التي تحول دون تحقيق وعود الإيمان

العقلاني. وفي الستينيات، ومن الجانبين ــ وسط النجاح الاشتراكي والرفاهية الكينزية، والمثالية الماركسية، والكرم الليبرالي ــ بدت آمال التقدم ناضجة ووفيرة، ووشيكة وحتمية، ولا يمكن بالتأكيد التخلي عنها بلا داعٍ.

بالنسبة لمنتجات الجيل الذي وُلِد في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، كان هناك نوعان فقط من الناس ــ هؤلاء القلة الذين ارتقوا من خلال تحقيق التقدم بأنفسهم والكثيرون الذين ارتقوا من خلال تقدم الآخرين. وكانت المطالبات، حتى بالسلطة ــ الخاصة بالجماعات المحرومة، سواء أكانت أقلية أم أغلبية ــ مقبولة، لبعض الوقت على الأقل. وكانت هناك القوة السوداء، وقوة الطلبة، والحرب على الفقر ــ إلى أن شعرت القوة الحقيقية أن لديها ما يكفي وتغاضت عن أي شعور بالذنب أو بعدم الارتياح وانطلقت تؤسس احتكار سلطة المال، حيث امتنعت فقط عن مظاهرات الشوارع ورفعت بفخر كلافتات لها ما لديها من معاطف فراء المنك وقلادات الماس. [٢] ولأن سلطة المال لم تكن مضطرة للقيام بمسيرات في الشوارع كي عيد معايرة الجامعات والإعلام والأحزاب السياسية والحكومات ــ وهو ما فعلته بكفاءة.

من الواضح أنه كان هناك شيء خطأ في منطق التقدم البسيط الذي لا سبيل لدحضه. فقد ابتعدت الموضة الفكرية عن التفكير اليوتوبي وانغمست في التعقيدات اللغوية البنيوية، واللاوعي، والفيزياء الدقيقة للسلطة. وابتعد التقدم أكثر عن المشهد. وتحت عنوان "التقدم"، لم تذكر طبعة ١٩٨٣ من Columbia Concise Encylopaedia إلا: انظر **استكشاف الفضاء**.

ولكن القمر باعتباره سلعة تصديرية، لم يكن بديلاً مُرضيًا للتقدم. ولكن العالم الثالث كان يُدعى باستمرار إلى العقيدة الأصلية الخاصة بالإيمان بالتقدم. وكما عبَّر كوندورسيه* في الأصل، قبل الأعمال والتحسينات التي أضافها هيجل وماركس وكونت، فقد وعدت تلك العقيدة بــ:

---

* المركيز دو كوندورسيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) رياضي وفيلسوف فرنسي. قام بدور سياسي أثناء الثورة الفرنسية، بوصفه عضوًا بارزًا في حزب الجيروندبين .وقد لاحقه اليعاقبة (عام ١٧٩٣) فتوارى عن الأنظار تسعة أشهر, وعندما اعتقلوه تجرع السم ومات. (المترجم)

القضاء على عدم المساواة بين الدول، وتقدم المساواة داخل الدولة الواحدة، وأخيرًا تحسين البشرية ... وسوف نجد، نتيجة للتجربة السابقة ... أن الطبيعة لم تضع قيودًا على آمالنا ... ولا شك في اقتراب الوقت الذي نتوقف فيه عن القيام بدور المخربين والطغاة في أعين هؤلاء الناس (في إفريقيا وآسيا) ... وحينذاك سوف يحترم الأوروبيون ذلك الاستقلال الذي كانوا حتى ذلك الوقت ينتهكونه بتلك الجرأة ... وسوف تصبح مكاتب الإدارة المالية الخاصة باللصوص (التي أنشأها الأوروبيون) مستعمرات للمواطنين الذين سوف ينشرون في إفريقيا وآسيا مبادئ ونموذج الحرية، ومنطق أوروبا وتعلُّمها.[٣]

الواقع أن تكامل التقدم والثقافة القومية اتبع سبلاً مختلفة عديدة في أنحاء العالم ــ ومن بين تلك السبل استراتيجية التحديث الدفاعي، التي كان بطرس الأكبر في روسيا أول من جربها ثم نفذها اليابانيون بنجاح. ولكن هذا المسار لم يكن متاحًا لسائر العالم الذي كان قد "تأثر بشدة بالحقبة الإمبريالية الغربية".[٤] وفي معظم أنحاء آسيا وإفريقيا، حيث استمر الاستعمار لمدة قرن أو نحو ذلك فحسب، لم تطمر الهيمنة الغربية الثقافات الأصلية تمامًا، بينما نقلت على نحو فعال إلى القيادات المحلية إيمانًا بالتقدم "الذي جعله متناقضًا... ارتباطُه بالتغريب".

في المستعمرات الإسبانية، التي أقيمت في أمريكا اللاتينية في القرن السادس عشر، ساد وضع مختلف جدًا. فقد طُمِرت الثقافات المحلية، وفي النهاية تبنت النُخَب المحلية فكرة التقدم بدون أي "إحساس بالتناقض الأخلاقي". والواقع أنها "نظرت إلى أنفسها على أنها أوروبية من الناحية الثقافية".[٥] وقد كُتِبت الكلمات نفسها التي تلخص نموذج أوجست كونت المثالي، "النظام والتقدم"، على علم البرازيل، وفي المكسيك أصبحت شعار "الدكتاتورية الليبرالية" التي عززت الدولة القومية في أواخر القرن التاسع عشر.

إلا أنه بحلول منتصف القرن العشرين أصبح لمن سماهم الأوروبيون غير المتحضرين وغير المتعلمين والمتخلفين جميعًا اسمًا جديدً هو underdeveloped

(المتخلفون). ومن الواضح أنه بينما خلق الإيمان بالتقدم توقعات كبيرة، فقد أصبح المصطلح نفسه مشبوهًا ومهترئًا إلى حد ما على أيدي أبطاله المحليين. وبذلك أصبحت كلمة "تنمية" هي التي تفي بالغرض.

في إطار هذا المشروع الجديد لتنمية الأشياء، ظلت فكرة التقدم ضمنية باعتبارها عقيدة خام، مما يقلل من شأن إنجازات فلاسفة وأيديولوجيي القرن التاسع عشر الرائعة والمثيرة. وكان خطاب التنمية حينذاك عمل "الخبراء". وقد عبَّر عن رؤيتهم بشكل جيد سي إي أيرز في المقدمة التي كتبها في عام ١٩٦٢ لكتابه *The Theory of Economic Progress* (نظرية التقدم الاقتصادي) ولكنه كان مخصصًا بالفعل للتنمية:

بما أن الثورة التكنولوجية نفسها لا رجعة فيها، فإن السلطة التعسفية والقيم غير العقلانية للثقافات ما قبل العلمية وما قبل الصناعية محكوم عليها بالموت. وتواجه أنصار القيم والمعتقدات القَبَلية ثلاثة بدائل. فيمكن للمقاومة، إذا كانت فعالة بالقدر الكافي، إحداث ثورة شاملة، وإن كان لا يمكنها إنقاذ القيم القَبَلية. أو قد تؤدي المقاومة غير الفعالة إلى عزلٍ كذلك الذي حدث للهنود الأمريكيين. والبديل الوحيد الباقي هو ذلك الخاص بالقبول الطوعي الذكي للأسلوب الصناعي للحياة وللقيم المصاحبه له.

لسنا مضطرين لتقديم اعتذار على التوصية بهذا المسار. فالمجتمع الصناعي هو أنجح سبل الحياة التي عرفتها البشرية. ولا يقتصر الأمر على أن أهلنا يأكلون أفضل، وينامون أفضل، ويعيشون في مساكن أكثر راحة، ويتحركون بشكل أكبر وبراحة أكبر بكثير، و ... يعيشون حياة أطول من أي وقت عاشه الناس من قبل. وبالإضافة إلى الاستماع إلى الراديو ومشاهدة التليفزيون، فهم يقرؤون عددًا أكبر من الكتب، ويرون صورًا أكثر، ويسمعون موسيقى أكثر من أي جيل سابق أو أي شعب آخر. وفي ذروة الثورة التكنولوجية، فإننا نعيش الآن في العصر الذهبي للتنوير العلمي والإنجاز الفني.

ويعد التغير الثقافي العميق أمرًا حتميًا بالنسبة لكل من يحققون التنمية الاقتصادية. ولكن الجوائز ضخمة.[٦]

ما أُضيف إلى مقدمات التنمية المنطقية ـ بما كانت عليه من ذكاء وحساسية واضحين بالفعل ـ لم يكن سوى رتوش تجميلية. وبالرغم من ذلك، وفي خلط متكرر، وصل التحليل النقدي للتنمية بصورة عامة إلى نقطة تمت فيها مواجهة الخسارة المقبولة. فقد كان المضي قدمًا مع النقد إلى جوهر المفهوم سيُعاش باعتباره التخلي عن الإيمان بالتقدم نفسه.

مع وصول التنمية في الوقت المناسب، طُبِّق مصطلح "التقدم" فيما بعد على فقط ما حققه ما أطلق على نفسه العالم وعلى الفتوحات اللانهائية المحتملة مازال من الواجب تأمينها من خلال اقتصاده وعلمه وتكنولوجيته، ولم تكن متاحة بعد لسائر أنحاء العالم. وكان لابد من تنمية العالم الثالث أولاً ـ قبل حتى التفكير في التقدم الحقيقي. وسيصبح مصطلح "التنمية" كلمة ضمن مجموعة من الكلمات التي تصف سبيل التقدم الأكثر مراوغة من أي وقت مضى ـ وحشد الناس له. إنه سبيل فحسب، وليس نقطة وصول ـ وهو بالنسبة لهذا الأمر سبيل سوف يثبت أنه غير مناسب بالمرة.

العدالة الإلهية وضرورة السلطة

ولكن التقدم أكثر من مجرد رحلة إلى النموذج المثالي. إنه مصير حديث. ورفض الإيمان بالتقدم أمر غير محتمل بالنسبة للإنسان الحديث ولهؤلاء الذين يريدون مشاركته هويته. فالإنسان الحديث يُعرَّف بالتقدم. ويكمن اعتزازه بنفسه في هذا التقدم وفي أعمق تبريراته للقسوة التي يبديها تجاه أبناء جنسه البشري والطبيعة.

الإيمان العجيب القائم على التقدم هو الأساس الروحي الحقيقي للإنسان الحديث، وهو التراث الذي يقف عليه. وكانت الفكرة هي التصور الأكثر تأثيرًا ووجودًا في تشكيل الفكر الحديث، حيث تدمج العالم الحديث مع تعويذة مسخ الكائنات الخيالية الخاصة بالعقيدة المسيحية.

للتقدم ذلك الضياء المستمَد من صلته الوثيقة بالمقدس ـــ حتى وإن لم يقدَّم المقدس على أنه كذلك، كما في هذه الحالة. كما أن له بريق التسامي. ونتيجة لذلك لابد من إيداعه هذه الأيام في المنجزات التي سوف يبدو أنها تؤكد أن الإنسان الذي ألغى الآلهة يحل محلها في الواقع من خلال غزو السماء مكانًا وزمانًا. غير أن قاعدته الرئيسية المناسبة تظل هي العالم الأول. وهناك يكشف أن الإنسان لم يعد بحاجة إلى خالق، فهو يعيد تشكيل نفسه باستمرار.

تحول التقدم إلى إثبات تقليدي بشكل كبير للعدالة الإلهية، إما لأن القصور الذاتي التاريخي أجبره على "إعادة احتلال المواقع" التي أقامتها المسيحية ـــ كما يؤكد بلومنبرج[٧] ـــ أو بسبب المزية التي تم الحصول عليها من تلك المواقع. ويفسر التقدم الظواهر الحالية غير المتساوقة مع وعده بالإحالة إلى الكمال المستقبلي. فسوف يُثاب من يعانون ويعاقب الظالمون في "التجليات المختلفة للمثالية والألفية والأخرويات الدينية".[٨] ويرتبط التقدم باعتباره إثباتًا للعدالة الإلهية في أوقات الأزمة بالوعود الثورية. وحين تثبت الأحداث فراغ تلك الآمال، يجري تغيير مكان التعويض لنقل الفتوحات العلمية، المشابهة في الواقع لذلك النوع من التفسيرات والإدراكات الخاصة بالعالم الآخر المميزة للعدالة الإلهية التقليدية.

إلا أن التقدم هنا على الأرض يظل ضرورة القوة التي لا سبيل إلى مقاومتها. فهو ضرورة لمن لا حول لهم ولا قوة لفرض خضوعهم، كما أنه ضرورة للأقوياء لأنهم يرغبون في الاحتفاظ بمواقعهم. وهناك شعور بأن التقدم مسألة بقاء. ومن ذا الذي يجرؤ على المخاطرة بإدارة ظهره للتقدم؟ وكما فهم هوبز الأمر منذ فترة طويلة، فمن الممكن ضمان الحرية فقط بواسطة القدرة على

السيطرة على الآخرين، ولا يمكن أن تكمن السعادة في إتمام التقدم، ولكن في استمرار التقدم في الوقت الراهن.

التقدم ضرورة تدوم بعد فشل استراتيجيات بعينها، بغض النظر عن عدد مرات هذا الفشل. فنموذجه يعدّل باستمرار، وكذلك السبيل للوصول إليه. ولكن السبيل سوف يُتَّبَع، بغض النظر عن مقاومة الهنود الأمريكيين، أو سكان شبه القارة، أو الشوجن، أو ساسة المافيا. ويعيد التقدم تعريف الواقع من خلال تأثير القوة. فالذين يتقدمون أكثر، ويستمرون في تقدمهم، هم الأقوى والأغنى وتكون لهم السيادة على نحو عنيد، سواء أكانت الأداة مؤسسات تبشيرية أو تعليمية، أو شركة الهند الشرقية، أو الكومودور بيري، وكذلك إلى حد كبير مجرد الرغبة العفوية والطاغية لتقليد الأغنياء والمشاهير.

تحول الفضـــائل إلى رذائـــل

لتمويه الخضوع الحتمي وجعل الإيمان الجديد متاحًا، لابد أن يعيد التقدم تعريف الإنسان، والوقت والعالم. ولابد أن يقدِّم التاريخَ على أنه يتبع **المنتصر**، حيث يحل محل التصور الدوري للزمن وينبذ الإيمان بالقدر أو العناية الإلهية. وهو يصور الديانات الأخرى على أنها مشروعات للطاعة تستحق الازدراء يمارسها الكهنة الأوليجاركيون الذين يستدعون الأرواح لإذلال الإنسان ويشجعونه على إهدار حياته في بحث بعيد عن بناء الفردوس الممكن إقامته على الأرض. وهو يقدم العالم على أنه **مَوْرِد للبشرية** الموحدة ــ حيث يرأسه بالطبع هؤلاء الذين تقدموا بالفعل، بيد أنه مفتوح لكل الأجناس والأمم شريطةَ أن يتخلصوا من قيودهم القَبَلية والتقليدية التي ليست سوى عقبات هوائية في سبيل الخلاص العالمي.

ألقى التقدم الضوء على الأمل ــ وهو رؤية لمستقبل الوفرة والحرية والعدل ــ واستبعد، إلى جانب الإيمان بالقوى الأسمى من الإنسان، التصورات التقليدية

لقيود الإنسان. وتحول التواضع من فضيلة قدسية إلى هرطقة مميزة. وحُوِّلت إدانات الجشع، المتأصلة في الدين المسيحي وكل أنساق الحكمة والفلسفة التقليدية، إلى التسامح المجاور لإقرار هذه الخطيئة التي تُفهم الآن على أنها المحرك النفسي الحقيقي للتقدم المادي.

وهكذا يتحول الجشع والصلف في الأفراد إلى رخاء وعدل للبلدان وللبشرية جمعاء. ولا يتطلب مثل هذا الجهد تدخل العناية الإلهية. فالإنسان فوق الفردي ــ تلك "الإنسانية" التي اخترعتها الكنيسة المسيحية لروما الإمبراطورية وأضفى عليها عصر التنوير القداسة ــ تقوده يد خفية، هي ذلك العقل الماكر الذي سوف ينفعه حتى إذا انغمس أفرادها في الشر.

وبذلك تسهم الخطايا المميتة في التقدم، ولا تكون المجاعة والطاعون والحرب والموت سوى أحداث صغيرة على الطريق ــ شريطةَ أخذ الرقي المتراكم في التاريخ في الاعتبار. وسوف يسمح هذا الرأسمال المتراكم، الذي يستمر في النمو على نحو أسرع من أي وقت مضى، لمن يفشلون مرات ومرات، بل ومن يتراجعون ــ وهم باستمرار الأغلبية ــ بأن يحصلوا في النهاية على نصيب من الأرض الموعودة، حتى وإن كان ذلك من خلال ذريتهم.

ازدهر قانون التقدم بلا قيد باعتباره قوة أيديولوجية وبدا أنه مقدر أن تكون له السيادة على القوة الروحية المتدهورة للديانة الراسخة في أوروبا القرن الثامن عشر. ووجدت جماعة جديدة من القوى والمؤسسات الاجتماعية، بقيادة الطبقة الرأسمالية أو الاستثمارية والدولة الحديثة ــ وهما حدا معادلة الاقتصاد السياسي الحديث ــ في الدين عقبة تحول دون المزيد من التقدم. ولذلك اختطفت القوى الاجتماعية الجديدة رايات الدين بينما كانت تلوِّح بأعلام التقدم.

وبالمثل فاز التقدم في المعركة ضد القوة الأخلاقية لتلك التقاليد التي تمثل عائقًا أمام اتساع السوق والصناعة والدولة الحديثة. وما إن أُرجعت أسباب ثروة الدول إلى الأسلوب الغربي الجديد لإخضاع المجتمع للسوق والتجديد التكنولوجي

حتى كانت فكرة التقدم بمثابة التبرير الجديد للظلم في الداخل وفرض الغرب نفسه في الخارج. وكان التقدم هو ما سمح للأوروبيين بـــ"اكتشاف" العالم بأكمله، والتقدم هو ما سيفسر هيمنتهم المتزايدة على الأفق العالمي.

في التاريخ الأوروبي، وفي التاريخ الذي صنعه الأوروبيون في أنحاء العالم، ربما كان الإيمان بالتقدم هو السلاح الحاسم في الصراع بين الاقتصاد الحديث والمؤسسات الحديثة والإنسانية التي سعوا إلى خلقها، من ناحية، والرجال والنساء المتجذرين بعمق في ثقافاتهم وأماكنهم، من ناحية أخرى. وقد أجبر التقدم هؤلاء الناس على أن يصبحوا إله أنفسهم ويصنعوا تاريخهم. فقد سخر من معتقداتهم القديمة، ومخاوفهم، وخرافاتهم وكذلك تبجيلهم للطبيعة وللماضي ولأسلافهم. كما ألغى النوع (الجندر) المحلي ـــ ذلك التقسيم الشامل لعالمي الفرد الداخلي والخارجي إلى تكامل غير متماثل من الرجال والنساء ـــ باعتباره غير عقلاني وعنيد وظالم.

أُوكِل للإيمان بالتقدم تجريد الرجل العادي ـــ الذي لم يتقدم بعد ولكنه اقتُطع بالفعل من أرضه المشتركة وحُرِم من وسيلته التقليدية للمعيشة المستقلة ـــ من كل مواطئ الأقدام الثقافية التي يمكن أن تمنحه الاستقلال الروحي والثقة الشخصية بينما يواجه السوق والصناعة والدولة القومية. وبعد انتزاعه من مجتمعه المحلي والاهتمام به هو فحسب، حرًا من معتقداته ومخاوفه القديمة، وبعد أن تعلم ازدراء والديه وعلمه أنه لن يجد احترامًا فيما يمكن أن يعلما إياه، يمكن أن يصبح هو وأقرانه عمـــالاً للصناعة، ومستهلكين للسوق، ومواطنين للدولة، وبشرًا للبشرية.

أفول العناية الإلهيـــة

الإيمان الغربي بالتقدم متأصل في التجربة التاريخية تأصله في الرؤية اليهودية المسيحية للزمن والتاريخ ومكان الإنسان في العالم التي كثيرًا ما يُستشهد بها. ومن المحتمل أن ما جعل الأوروبيين المحدثين يتعلقون بفكرة التقدم هو

تاريخهم الغريب في الأجزاء الشمالية الغربية الفقيرة إلى حد بعيد من القارة الأوروبية. وفيما بين سقوط الإمبراطورية الرومانية في الغرب والرخاء السكوتلندي في وقت آدم سميث، هناك أكثر من خمسة عشر قرنًا من الرقي كافية لجعل التقدم متأصلاً في تجربتهم، واجتياز التقلبات بأمان، والسخرية مما اتسمت به الحضارات الأقدم من عظمة أكبر.

شكَّل الطاعون والحروب في الداخل، والأعداء الأقوياء على حدودهم شخصيتهم على نحو تكون قادرة معه على مواجهة التنوع بنجاح في مواجهة لا تنتهي مع كل الأشياء الغريبة عنهم ـــ المعتقدات والأفكار والأسلحة وحتى المرض. وأسهمت المنافسة الشرسة في السوق والحرب الدائمة على الحدود إلى حد كبير في الرقي التكنولوجي الذي جعل الأوروبيين يتسمون بالمَنَعة في كل ميدان من الميادين. وكما يرى التأريخ المساير للعصر حاليًا الأمر، فقد كان سباق التسلح المقرون التسابق المسعور في سبيل لقمة العيش صيغة قوية لظهور القوى الكبرى، شريطة توافقها مع الحكمة المالية الحديثة.

بذلك يكون لحب الغرب الشديد للتقدم والهيمنة جذوره العميقة في التجربة التاريخية. وكما يقول كارل لوفيت، فإن التساؤل الكبير يظل هو

ما إذا كان للاكتساح الضخم للنشاط الغربي أية صلة بالعناصر الدينية اللادنيوية فيه أم لا. هل من المحتمل أن فكرة المخلِّص اليهودية والأخرويات المسيحية، وإن كانت في تحولاتها الدنيوية، هي التي أوجدت تلك الطاقات المخيفة من النشاط الخلاَّق الذي حوّل الغرب المسيحي إلى حضارة عالمية؟ من المؤكد أنه ليست الثقافة الوثنية وإنما الثقافة المسيحية هي التي أحدثت هذه الثورة. فلم يظهر أي من النموذج المثالي للعلم الحديث الخاص بالتحكم في قوى الطبيعة وفكرة التقدم في العالم الكلاسيكي أو في الشرق، بل في الغرب. ولكن ما الذي مكَّننا من إعادة صنع العالم في صورة الإنسان؟ هل من المحتمل أن يكون الإيمان بكوننا مخلوقين على هيئة الرب الخالق، والأمل في مملكة الرب في المستقبل، والوصية المسيحية

الخاصة بنشر الإنجيل لكل الأمم من أجل الخلاص، قد تحولت إلى افتراض دنيوي بأن علينا تحويل العالم إلى عالم أفضل في صورة الإنسان وإنقاذ الأمم التي لم تهتدِ إلى الإيمان من خلال التغريب وإعادة التثقيف؟ (٩)

وردًا على تساؤلاته، صاغ الافتراض المهم القائل:

فتحت النظرة الأخروية للعهد الجديد المنظور في اتجاه الإنجاز المستقبلي — الذي كان في الأصل وراء الوجود التاريخي ثم داخله في النهاية. ونتيجة للوعي المسيحي، فإن لدينا وعيًا تاريخيًا هو مسيحي بالاشتقاق بينما هو لا مسيحي بالنتيجة.[١٠]

أمكننا نتيجة لوجهة النظر هذه إضافة أنه منذ القرن الثاني عشر اقترن التجديد التكنولوجي في كل من الإنتاج والتعلم بعملية مأسسة الكنيسة التي سيطرت من خلال توفير الخدمات والسجلات المكتوبة على حياة الناس واضعة بذلك نموذجًا تنظيميًا للدولة الحديثة. وعلمنة العالم التي نتجت عن ذلك هي التاريخ الفعلي للتقدم، حيث **قامت المعتقدات والطقوس والمؤسسات الدينية التي جرى تغييرها بـــ"إصلاح" العالم من خلال** الإنجازات العلمية والاقتصادية والسياسة.

ما طالب به القانون المسيحي هو **الإصلاح الروحي للمؤمن** الذي إذا ساد لأدى إلى تحدٍ خطيرٍ للمشاعر الدنيوية نحو الثروة والقوة اللذين يتصدران في رأي المسيحيين تجسدات الشر. وإذا أسهمت المسيحية عمليًا في توجه معاكس من جانب الحضارة الغربية، فقد نستنتج مع جاك إيلول بما أن قوتها أفسدتها، وبما أن الطابع الراديكالية للإيمان المسيحي لا يمكن تحمله، فقد كان لابد من تحويله إلى عكس اتجاهه كي يصبح قوة ثقافية مهيمنة

حيث إنه من غير المحتمل في الواقع أن نظن أنه لايمكن تحقيق السلام والعدل والقضاء على الفقر على الأرض.... ومع ذلك، فهذا هو ماقاله يسوع نفسه.(١١)

ولكن بالرغم من ذلك

فقد قال المسيح: "افعل ما في وسعك كي تجعل هذه الدنيا قابلة للعيش فيها وشارك الجميع فرحة الخلاص، ولكن بدون أية أوهام بخصوص ما يمكن أن تحققه بالفعل." ولكن هذا ما لا يمكن للإنسان سماعه أو قبوله. فهو إذا عَمِل فإنه يريد لأعماله أن تفلح وتنجح وتتقدم. إنه يريد تحقيق إنجاز ما بنفسه. وفي هذا السياق فإن كلمة المسيح معطّلة في واقع الأمر، لكونها لا تنبع من حقيقة المسيح، بل من واقع عِوَز الإنسان وكبريائه وحمقه![١٢]

وتنشأ الصعوبة لكوننا عاجزين عن أن نقول: "الواقع أن ممارستنا خاطئة، ولكن انظروا إلى جمال الرؤيا ونقائها وحقيقتها!" **لا يمكن معرفة الرؤيا خارج حياة وشهادة من يحملونها** ... فإذا كنا غير ما يطالب به المسيح فإننا نحيل الرؤية كلها إلى شيء زائف ووهمي وأيديولوجي وخيالي.[١٣]

لكون الرؤيا المسيحية متحررة من مطالب التطبيق العملي الراديكالية ــ الضرورية لمعنى مبدأ الإيمان نفسه ــ فقد جرى تحويلها بدلاً من ذلك إلى أداة فلسفية وثقافية للعالم الغربي.

وكان التقدم في الصلة بــ "التطبيق العملي" التي ميزت "الحكمة" على وجه التحديد هو الأكثر ثورية من خلال أفول الفكرة الأساسية. وبدلاً من ذلك أصبح التقدم، باعتباره النجم القطبي في سماء الأفكار، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعظمة العلم، ذلك الفخر الخاص بالمُحْدَثين في مقابل معرفة الأقدمين:

في تراث الكتب العظيمة، عادةً ما يؤكد المُحْدَثون تفوقهم في كل الفنون والعلوم. وهم نادرًا ما يدعون التفوق في الحكمة. وعبارة "العلم الحديث" ليست بحاجة إلى توضيح، ولكن إذا كان لابد لأي شخص من الحديث عن الحكمة الحديثة فسوف يكون عليه تفسير ما يعنيه.... وعلامة الحكمة المميزة هي أنه لا يمكن

إساءة استخدامها.... ويحذر جارجانتوا* عند رابليه (ابنه) بكلمات سليمان: "المعرفة بدون ضمير ليست سوى حطام الروح."[١٤]

بالإضافة إلى إلغاء أفكار القَدَر والحظ والعناية الإلهية، غطى نجم الحداثة الجديد أو التقدم على أهمية الحكمة باعتبارها تجربة وجودية ثقافية. فمن قبل كانت ممارسة الفضيلة والإخلاص للمبادئ المقدسة تشمل المعرفة الفكرية التي لا يمكن إثراؤها إلا بها وكانت تمنحها المعنى. ولكن الإيمان بالتقدم هو إيمان بالمعرفة الفكرية الرياضية العلمية الصرفة "المحرَّرة" من كل قيد خُلُقي وسياق أخلاقي.

في البداية واجهت مبادئ التقدم وقتًا عصيبًا عند ملء الفراغ الذي خلَّفه فرار الحكمة والعناية الإلهية. وعلى نحو مختلف إلى حد كبير عن الحكمة، لم يعد التقدم يثق في الرغبة الفردية في الفضيلة ــ وهو ما يحتمل أن تكون مطالب التطبيق العملي المسيحي قد ثبطت عزيمته. وبدلاً من ذلك بدا أن المبادئ الجديدة تبني آمـــالها في الكمال الخُلُقي للبشر على استنفاد الجشع من خلال إشباع الشهية، أو على شيء من العمل الموازن للقوى الأنانية. وافترض ذلك مؤخرًا أنه سوف يوجد حل للركود بواسطة العقل، إلا أنه سيكون حلاً من نوع ليس له مكان معروف لكونه لا يقوم على العناية الإلهية للرب أو الخبرة الفردية أو الحقيقة التي جرى كشفها أو التراث الخُلُقي.

سوف يكون فهم العمليات المؤدية إلى الخير والامتياز الجماعيين أصعب على الذين كرسوا أنفسهم للتقدم مما كان عليه الإصلاح الروحي، وسوف يكون غامضًا غموض العناية الإلهية، بالرغم من جهود المفكرين المُحْدَثين لشرح

* إسم عملاق شهير في قصص الحكايات الشعبيه الأوروبية في العصور الوسطى ويعنى بالعربية البلعوم ، وهو مشهور بشهيته الهائلة ,وقد تحدث عنة الكثير من ابباء العصور الوسطى من أمثال شيكسبير و الأديب الفرنسى فرانسوا رابليية يقول شكسبير في مسرحية (على هواك) لابد لك أن تعيرني فم جارجانتوا أولا، فهي كلمة أكبر كثيرا من اي فم في مثل سنة. وقد أفرد رابلية قصصه وتحدث فى كتابة الشهير(الأخبار العظيمة الثمينة للمارد الكبير الهائل جارجانتوا) عن شهيته الوحشية وعن غرامياته ومظاهر قوته العظيمة وكانت أخباره لا تزال تروى فى الريف الفرنسى حتى منتصف القرن التاسع عشر. (المترجم)

الطريقة التي يمكن بها لـ"اليد الخفية" للسوق أو "العقل الماكر" بلوغ تلك الغايات على نحو آلي. وفي النهاية سوف تتولى وظيفة العقل الأنظمةُ الإداريةُ والبيروقراطيةُ للمجتمع الصناعي. وكان لابد من إعادة تشكيل الواقع الاجتماعي كي يتلاءم مع "قوانين" الاقتصاد والإدارة الكفء.

استُكمل بذلك إفساد المسيحية، الذي جري إلى حد كبير في تحالف العصور الوسطى بين الإقطاع والكنيسة، بالإيمان بالتقدم الذي وضع حينذاك الفرص التي أتاحها وتوليفه الفلسفي والثقافي ونظرته الكلية وآماله الخاصة بالمستقبل – التي غذّاها بسخاء على مدى قرون – خدمةَ السوق والصناعة والدولة الحديثة وعملائها – التجار ورجال البنوك والأمراء، والساسة والمفكرون والقادة الجماهيريون، والعلماء ومنظمو الأعمال والثوريون.

بهذه الطريقة باتت فكرة التقدم تُستخدم وتُنشر على نحو واضح من خلال عمل سادة التاريخ الحديث من فردريك الكبير والملكة فيكتوريا إلى لينين وكاسترو وريجان. وقد جرى توسيعها ونشرها من خلال كتابات أتباعها النابهين منذ فولتير وداروين إلى سارتر وريجيس دبراي وفارجاس لوسا. وسجل المفكرين الذين آمنوا على نحو متحمس بالتضخم ضخم ويشمل قائمة الشرف الخاصة بثلاثة عقود. والواقع أن بعض مؤرخي التقدم ينجحون في تضمين كل مفكر بارز في التاريخ بالرغم من التمييز الذي يميلون إليه – الذي هو أوضح ما يكون من جانب برتراند راسل وروبرت نسبت – بين هؤلاء الذين يؤكدون على العقلانية والحرية والسوق – مثل تورجو وهيوم وسميث وكانط وميل – وهؤلاء الذين يؤكدون على الشعور والمساواة والقوة والدولة – مثل راسل وفيخته وهيجل وماركس ونيتشه.

ومع ذلك فمن الممكن تتبع جذور معارك القرن العشرين الأيديولوجية حتى الأمل المتقد الذي اشترك فيه الجميع والخلافات ذات الصلة بشأن الطريقة المثلى لتحقيق وعود المجتمع الصناعي غير المحدودة. وبالرغم من ذلك، وبغض النظر عن مدى عِظَم الفروق أو العداوات بين هذه الأغلبية الكبيرة من المفكرين

المحدثين، فسوف يتضح أنهم كمجموعة متجانسون إلى حد كبير في تفكيرهم، وخاصةً عندما يواجهون الأفكار الأساسية المتصلة بطبيعة الإنسان والتاريخ — وهو ما يتناقض مع المفكرين الأقدمين ومفكري العصور الوسطى. بل إن رؤيتهم الكلية غير متوافقة على نحو جذري مع ثقافات هؤلاء الذين في أنحاء أخرى من العالم ممن لم ينضموا بعد إلى المجتمع الصناعي، وأنصار قيم الشعوب القَبَلية والمحلية ومعتقداتها الذين يشكون في نوايا التقدم قبل أن يكونوا مستعدين لمباركة أية تضحية.

مازال بحثًا عن المابعد

التقدم إيمان ليس معترفًا به في حد ذاته، إلا أنه يظل الروح الأصيلة للغرب الحديث وكل ما يتضح أنه يشبهه في العالم الحالي. ولابد للإنسان الحديث من تصديق أن أفكاره وأعماله ترتكز بالكامل على ما هو عقلاني ولا تدعمها الرؤيا أو الرؤية أو الأمل. لقد تشكلت هويته في فتوحات التقدم وتمركزت حول الاعتقاد بأنه يمكنه المعرفة من خلال العلم، وبذلك يتغلب على العقائد الظلامية.

بالرغم من ذلك فقد ينتمي الإيمان بالتقدم إلى مجال **الإيمان** بمعنى يشبه ما في المسيحية من **ضمان للأشياء المأمولة** في المابعد. ومن المؤكد أن الإيمان بالتقدم يتحول في الغالب عند الممارسة إلى مجرد "وعي زائف" — إلى خداع للنفس يتسم بالمركزية العرقية وتوجهه الطبقي ومصلحته الذاتية.

من المفارقة أن هذا الإيمان غير المعترف به، وهذا الوعي الزائف — الذي غالبًا ما يُسمى ماديًا أو حتى لذِّي المذهب — يتناقض على نحو صارخ مع الاتصال الحقيقي بالعالم. فهو بحث يائس عن السمو الذي، مراراً وتكراراً، **يلغي العالم كما هو** ويستعيض عن أي إحساس حقيقي بالمكان والإيقاع والدوام والثقافة

بعالم من المجردات، أو اللاعالـــم ــ من الفضاء المتجانس، والوقت الخطي، والعلم، والمال.

كان التقدم في الأصل مصطلحًا يشير إلى المكان، كما في مقصد رحلة ما. وفيما بعد بات يعني المُضِي في الزمن، في الزمن الخطي المتجه للأمام القابل للقياس. وعندما تطور التقدم أكثر نتيجة للحاجة إلى الحساب في الاقتصاد الصناعي، حكم علينا بالعيش في مستقبل "دنيوي"، كي نبني هنـــاك إنجازًا مراوغًا باستمرار "تحت الشمس" ــ وهو ما اتضح أنه توسيع مفرط عُصابي لمبدأ الواقع الذي كان من الواضح أنه يجعل المجتمع الحديث يشعر بأن هناك شيئًا خطأ في زمن فرويد.

كما فقد الوجود في الحاضر معناه، كذلك فقد كل مكان محدد معناه ــ فنحن على سبيل المثال لا نبني على قطعة أرض أو في مدينة ما بل نحولها إلى "قيمة": وهي رقم في عقولنا أو سجل ما محفوظ في عقولنا أو في الكمبيوتر. وهناك، وهناك فقط، أي **في السجل المجرد للقيمة**، يوجد بالفعل التقدم الأكثر ماديةً، الذي يبعده تمامًا عن الهدف الدنيوي الذي سجله في سفر "الجامعة" كوهيليت (الواعظ)، صوت التجمع القَبَلي:

اذهب كل خبزك واشرب خمرك بقلب طيب.... التذ عيشًا مع المرأة التي أحببتها كل أيام حيوَة باطلك ... لأن ذلك هو نصيبك في الحيوَة.[١٥]

بالنسبة للتقدم الروحي، يبدو أن تراكم المعرفة العلمية والإنجاز التقني يتجاهلان معناه واتجاهه وهو عرضة لسوء المعاملة. كما أنه منفصل عن اللحم والقلب والروح. ولذلك لا يمكن للإنسان أن يكون أكثر حكمةً في الوقت الراهن، حيث إن المعرفة التي يكتسبها بكميات ضخمة لا يمكن إدماجها في الثقافة أو الشخص.

علاوة على ذلك، نادرًا ما يمكن للشخص أن يتمتع بالتقدم أثناء حياته؛ بل إنه يأمل أن تتمتع به ذريته. ذلك أن المؤمن بالتقدم يقع في نوع من الكونفوشية

المقلوبة ـ أي عبادة الذرية وليس الأسلاف. واليوم يواجه هذا الإيمان بالتقدم تحولاً مؤلمًا. فمجد التضحية من أجل عالم أفضل للأجيال القادمة معرض لخطر التحول إلى العكس ـ أي الخوف من عدم توريثهم أي شيء سوى حالة من الفوضى، والشعور بالذنب المصاحب لهذا التوقع المأساوي.

البورجوازي وتغذيته الاسترجاعية

ربما كانت تلك الأنواع من المفارقات التي أوحت لبول فاليري أن يكتب: "استثمر البورجوازي أمواله في الأشباح وقامر بحطام حسه السليم."[١٦] واليوم يمكن أن نضيف حطام المجال الحيوي، الإلهة الأم الجديدة لكمبيوتراتنا الإيكولوجية. ولابد لجايا، الكوكب الذي يعاني، من وقف "استراتيجية ثقافة التقدم"، لأن "قيمها الأساسية تعمل كمجمع كبير من قوى التغذية الاسترجاعية الموجبة" التي "تضخم نفسها، كحريق يضطرم بلا قيد".[١٧]

مع عقلية إدارة الأنظمة الجديدة هذه يمكن أن يتضح أن الإيمان بالتقدم يحارب جولته الأخيرة في التاريخ. فالآلاف من "الآثار الجانبية"، التي تتبادل تعزيز بعضها بعضًا بقوتها المدمرة، تخلق شكوكًا خطيرة بشأن إمكانية نشر المزيد من الأسلوب الغربي في أنحاء العالم. وبالإضافة إلى ذلك، فإن من يديرون النماذج العالمية على أجهزة الكمبيوتر الخاصة بهم يُقادون مرارًا إلى اكتشاف أن التقدم المبرمج أقل كفاءة من "الاستراتيجية الثقافية" للنحل، أو عندما يتعلق الأمر بالتكيف البيئي يكون أقل "تقدمًا" على سبيل المثال من استراتيجية سكان أستراليا الأصليين. وبذلك لم يعد أحد يعترف بأنه آمن يومًا باليوتوبيا. بل إن البعض يرون المستقبل على أنه زمن لا يلوح فيه سوى الكوارث التي لا يمكن حصرها. إن سهم الزمن، وهو محور الإيمان بالتقدم. يقوم حاليًا بتغيير زاويته؛ ومع ذلك فهم لا يشير إلى أسفل.

يمكن أن يحتل تحاشي وقوع كارثة كوكبية الأجندة العالمية عما قريب. ويدعو هذا التوقع المختلف جدًا إلى شكل مختلف من وضع المفاهيم ــ ومن ثم اللجوء إلى لغة الأنظمة التي تعبر أحسن ما يكون عن إنشغال الإنسان الحالي بالاستقرار. ذلك أنها تصرف الانتباه عن الآمال المبالغ فيها إلى الظروف الأساسية للحفاظ على الأنظمة في الوقت الحالي. وتبين "دوائر التغذية الاسترجاعية" على شاشة الكمبيوتر طرق العمل المخيفة لـ"الآثار الجانبية"، حيث تجبر الحكومات على الاعتراف الرسمي بها، بينما يهدف البحث عن ظروف "التوازن" إلى تحديد نقاط الانقطاع. وفيما يتعلق بهذه الرؤية، لم تعد شئون الناس تحتل مركز السياسة، الذي بات يشغله بدلاً منها المتطلبات المجردة الخاصة الحفاظ على الأنظمة كما يحددها خبراء البقاء الجدد. وبالنسبة لفكرة التقدم، فسوف تبتعد كثيرًا ويمكن أن تعني في النهاية مجرد تحاشي الأسوأ.

لقد كان التقدم وهمًا؛ ولكنه كان وهمًا كبيرًا. وكان يحتوي على ما يزيد كثيرًا عما جرؤ أي إنسان على أن يحلم به ــ وهو العدل، بل والخلود على الأرض، الذي يحققه الإنسان بنفسه. وباعتبار التقدم تأكيد الذات الحيوي والخلاق الذي يرد على التأكيد الطاغي السابق على القدرة الإلهية،[18] فقد كان سبيلاً عظيمًا للإنجاز. وفي مواجهة اللعن الأبدي ومشاعر العجز ــ كلتا الفكرتين اللتين حفرهما داخله الحكم المطلق اللاهوتي ــ خلال الحدث الطارئ تمامًا الخاص بوجوده في العالم، نجح الإنسان الحديث في اكتساب الثقة عن طريق إثبات الذات، وهي الثقة التي يشعر بها الساعي الحر القوي وراء الكمال. ومع ذلك فقد كان التقدم حلم الأشخاص، وليس النحل.

من المحزن أن السمة اليوتوبية للتقدم فقدت فرصتها في أن تتوافق مع الواقع. فقد اكتسحتها قوى الاقتصاد والتكنولوجيا غير الرشيدة، أو اقتيدت على الطريق السياسي إلى القيود الشمولية. ومع اليوتوبيا، تخلص التقدم من معظم الطبقات التي حفرت جماله المأساوي وثراءه المفاهيمي، وهرب بدلاً من ذلك إلى

مجالات الخيال العلمي. واليوم يحمي فحسب الغرور الأعمي الخاص بالعالم ما بعد الحديث من الفكر النقدي الجاد وأية شكوك بشأن المعنى والمدلول. وبعد اختزاله إلى خيالات العلماء الطفولية ــ متعددة الأشكال على نحو منحرف في الواقع ــ ليس الإيمان بالتقدم في الوقت الراهن سوى حصن للحماقة المعاصرة التي تمنع مخاوفنا المتعددة الخاصة بالفناء نتيجة للأسلحة الحديثة، والنمو الاقتصادي، والعوَز الثقافي. لقد انكمش إلى ثقة حمقاء من خلال الهذيان الذهاني الخاص بالأفكار المجردة والإبداعات التكنولوجية التي مُنحت حياة خاصة بها.

لابد للحكمة الجديدة لنظرية الأنظمة، التي تتولى حاليًا مسئولية التوفيق بين المجال الحيوي والاقتصاد في توازن مستحيل ما ــ احتفاظ المرء بكعكته وأكلها ــ من قبول الافتراض المهين بأن الإنسان مجرد شكل من أشكال الحياة. أي غرور وغضب للروح أكبر من ذلك؟ وكلما كان أصعب على الإنسان الاعتراف بأن ما وضعه تحت الشمس لم يجعله أفضل كثيرًا، كان من الأصعب عليه الاعتراف بواقعه الأساسي، وهو باستمرار واقع مأساوي. ومن الإنسانية، وشدة الإنسانية، فحسب أن يحاول تغيير هذا الواقع أو نسيانه، كما يعترف سليمان نفسه:

> ووجهت قلبي للسؤال والتفتيش بالحكمة عن كل ما عُمل تحت الشمس ... فعظمتُ وازددتُ أكثر من جميع الذين كانوا قبلي في أورشليم.[١٩]

ولكن سليمان لم يستنتج أن نوعه يمكنه أن يصبح قويًا. وبعد أن غامر الإنسان الحديث بالدخول بعمق في ذلك الوهم يجد أن هناك صعوبة أكبر في قبول ضعفه، وفي العيش في هذا العالم، وفي البحث عن حقيقته. ويلخص جاك إلول ذلك في اقتباس من چورچ برنانوس*:

> كي نكون مستعدين لأن نأمل ما لن يخدع، لابد لنا أولاً من اليأس من كل ما يخدع بالفعل.[٢٠]

---

* روائي فرنسي كاثوليكي (١٨٨٨-١٩٤٨) شارك في الحرب العالمية الأولى وله ميول ملكية ومعارض بشدة للفكر البورجوازي. (المترجم)

يمكن أن يزيد عدد من هم في حالة يأس من التقدم كثيرًا عما لمحناه في هذا المقال. وكما أشرت، فقد بُني الإيمان بالتقدم داخل الإنسان الحديث إلى حد أنه لم يعد واعيًا به، مثلما لا تكون السمكة واعية بالماء إلى أن تُسحب منه. وكما هو حال السمكة خارج الماء، يمكن أن ندرك في النهاية أهمية إيماننا بالتقدم فقط بعد الخروج منه ـــ عند النقطة الخاصة بالموت من جديد في رهبة كأفراد أو ـــ في عالم من الحفاظ على الأنظمة ـــ عند نقطة التحول إلى "حياة" أخرى تديرها الأنظمة المجردة المتجهة نحو "حالة مستقرة" ما.

المراجع:

1. Wolfgang Wieland, 'Entwicklung, Evolution', in Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland,* Volume 2, Stuttgart: Klett-Cotta, 1975, pp. 199-228.

2. As in a cartoon by Quino, the Argentinian creator of Mafalda, the *contestataire* replica of Peanuts. In *'A mi no me grite* Buenos Aires: Siglo XXI, 1972.

3. Condorcet, 'An historical picture of the progress of the human mind', in *The Idea of Progress: A Collection of Readings,* selected by F. J. Teggart, Berkeley and L. A.: University of California Press, 1949, pp. 337-8.

4. Crawford Young, 'Ideas of progress in the Third World', in Almond, Chodorow and Pearce, *eds..Progress and its Discontents,* Berkeley: University of California Press, 1982, p.90..

5. Ibid., p. 88.

6. C. E. Ayres, *The Theory of Economic Progress: A study of the fundamentals of economic development and cultural change,* New York: Schocken Books, 1962, pp. xxiv-xxv.

7. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age,* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986, Part I, *Chapter 3.*

8. Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion,* London: Faber and Faber, 1967, p. 68.

9. Karl Lowith, *Meaning in History: The theological implications oj'the philosophy oj'history,* Chicago: University of Chicago Press, 1949, pp. 202-3.

10. Ibid., p. 197.

11. J. Ellul, *La Subversion du Christianisme,* Paris: Editions du Seuil, 1984, p. 201.

12. Ibid., p. 201.

13. Ibid., p. 13.

14. 'Wisdom', in The Britannica Great Books: A Syntopicon, Chicago: 1952, pp. 1102-3.

15. *Ecclesiastes,* King James' Version. Chapter 9 (7 & 9).

16. 'Le bourgeois a place ses fonds dans les phantasmes et specule sur la ruine du sens commun' in 'Propos sur le progres', 1929, collected in *Regards sur le monde actuel,* Paris: Gallimard, Col. folio-essais, 1988, p. 142.

17. Bernard James, *The Death of Progress,* New York: Alfred A. Knopf, 1973, p. 10.

18. Robert M. Wallace, translator's introduction to Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age,* op. cit., p. xviii_______

19. *Ecclesiastes,* Chapters 1 (١٣) and 2(9).

20. 'Pour etre pret a esperer en ce qui ne trompe pas, il faut d'abord desesperer de tout ce qui trompe.' In Jacques Ellul, *La Raison d'Etre: Meditation sur VEcclesiaste,* Paris: Editions du Seuil, 1987.

As a starting point, the historical review by S. Pollard, *The Idea of Progress: History and Society,* New York: Basic Books, 1968, which contains a separate bibliography, and R. Nisbet, *History of the Idea of Progress,* New York: Basic Books, 1980, where the sources are commented on in the text, are the most accessible and useful, as well as the collection of readings by F. J. Teggart, *The Idea of Progress,* Berkeley and L.A.: University of California Press, 1949, and the related article and quotes in *Britannica World Books* which contains also the basic traditional bibliography. To my knowledge, the most recent comprehensive effort on the subject was edited by G. A. Almond, M. Chodorow and R. H. Pearce, *Progress and its Discontents,* Berkeley: University of California Press, 1982. Divided into five parts related to the historical, scientific, economic, social and humanistic dimensions, it covers 25 different themes by as many authors. P. Chaunu, *Histoire, Science Sociale: La Duree. L'Espace et L'Homme a l'Epoque Moderne,* Paris: SEDES, 1974, and G. Duby, *Guerriers et Paysans, VII-XII siecle: Premier Essor de T Economic Europeenne,* Paris: Gallimard, 1973, gave me a rich portrait of, the experience of progress in Western Europe, which can be complemented by the strategic outlook of P. Kennedy, *The Rise and Fall of the*

Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000, New York: Random House, 1989.

The closest approximation to ancient wisdom in dealing with substantially the same subject — that is, progress — is contained in the Greek literature about Prometheus and in *Ecclesiastes.* J. Ellul devotes an entire book to *Ecclesiastes, La raison d'Etre,* Paris: Edition du Seuil, 1987. E. *HickeTman,Four Strange Books of the Bible,* New York: Schocken Books, 1967, and H. I. Leiman, *Koheleth: Life and Its Meaning,* Jerusalem and New York: Feldheim Publishers, 1980, also approach this biblical book at length. I. Illich, in a call to put hope above expectation, deals with Prometheus and Pandora in the last chapter, 'Rebirth of Epimethean Man', of *Deschooling Society,* New York: Harper and Row, 1970. Illich's books, among their innumerable facets, prompt a continuous meditation on the concept of progress.

The key book on Christianity, secularization and progress is K. Lowith, *Meaning in History,* Chicago: University of Chicago Press, 1949. W. W. Wagar, 'Modern Views of the Origins of the Idea of Progress', *Journal of History of Ideas,* Vol. 28, 1967, pp. 55-70, gives a panoramic view of various authors on the subject of secularization, among them the less pessimistic outlook of J. Maritain's

books. Ch. Dawson, *Progress and Religion,* New York: Doubleday, 1960, rather celebrates the worldly orientation of Western civilization as fully consistent with its Judaeo-Christian religious heritage. The rich outlook and fine thread that G. B. Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact in Christian Thought and Action in the Age of the Fathers,* Cambridge: Harvard University Press, 1959, started to weave is regrettably cut short at an early historical period. H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age,* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983, does not succeed in upsetting Lowith's thesis, but glances deeply into the soul of the modern age at its intellectual starting point. E. Castelli, *Hermeneutique de la Secularisation: Actes du colloque organise par le Centre International d'Etudes Humanistes et par l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome,* Paris: Aubier, 1976, contains rich and abundant material, including a paper by J. Ellul, whose books constitute a wide-ranging and up-to-date critique of modern progress by a Christian theologian.

Among the classical sociologists, a reflection on progress demands, especially, a review of Weber's work, and of those who followed him as well as his critics.

المــوارد

ڤانــدانا شــيڤا

المـــوارد

فانـــدانا شـــيفا

توحي كلمة resource (مورد) في الأصل بالحياة. فأصلها هو الفعل اللاتيني surgere الذي أثار صورة النبع الذي يتدفق باستمرار من الأرض. وكشأن النبع، يظهر "المورد" مرارًا وتكرارًا، حتى وإن أُعيد استعماله واستهلاكه مرارًا وتكرارًا. وبذلك أبرز المفهوم قدرة الطبيعة على التوليد الذاتي ولفت الانتباه إلى قدرتها الإبداعية الضخمة. وأوحى علاوة على ذلك بفكرة قديمة بشأن العلاقة بين البشر والطبيعة ــ وهي أن الأرض تمنح العطايا للبشر الذين يُنصحون إلى حد كبير بإبداء الاجتهاد كي لا تكبت سخاءها. ولذلك كان "المورد" يوحي في بداية العصور الحديثة بالتبادلية إلى جانب إعادة التوليد.

العطايا والمُدخلات والبدائل

مع ظهور الثورة الصناعية والاستعمار حدث انقطاع مفاهيمي. فقد أصبحت "الموارد الطبيعية" هي تلك الأجزاء من الطبيعة المطلوبة كمُدخلات للإنتاج الصناعي والتجارة الاستعمارية. وقدم جون ييتس في كتابة *Natural History of Commerce* عام ١٨٧٠ أول تعريف للمعنى الجديد: "عند الحديث عن الموارد الطبيعية لأي بلد فإننا نشير إلى الخامات والمناجم، والأحجار غير المقتلعة، والأخشاب غير المقتطعة (الخ)."[1] وبهذه الطريقة سُلبت قدرة الطبيعة الإبداعية بشكل واضح؛ فقد تحولت إلى حاوية للمواد الخام التي تنتظر تحويلها إلى مُدخَلات لإنتاج السلع. والموارد الآن مجرد "أية مادة أو ظروف قائمة في الطبيعة يمكن أن تكون قابلة للاستغلال الاقتصادي".[2] ومع ذهاب القدرة على إعادة التوليد، فقد وضع التبادلية أرضيته كذلك؛ فالآن القدرة الإبداعية البشرية والصناعة هما اللتان تمنحان

القيمة للطبيعة. فلابد من "تنمية" الموارد الطبيعية. ولا تعرف الطبيعة مصيرها إلا بمجرد إدخال رأس المال والتكنولوجيا في الأمر. ومن الآن فصاعدا سوف يصبح الحس العام هو أن "الموارد الطبيعية لا يمكنها تنمية نفسها؛ فمن خلال تطبيق المعرفة والمهارة البشريتين فحسب يمكن عمل أي شيء منها، ويتطلب معظم العمل الضروري مهارة ذات درجة رفيعة جدًا." (٣)

حولت الرؤية الكلية الغربية أصلاً الطبيعة، التي طبعها الحقيقي هو التجدد، إلى مادة ميتة يمكن التحكم فيها. وأُنكرت قدرتها على التجدد والنمو من جديد. وأصبحت معتمدة على البشر. وبذلك باتت تنمية البشر ضرورية لتنمية الطبيعة. وكان ذلك يَصْدُق بشكل خاص على الطبيعة والمستعمرات. وقبل الثورة الصناعية والاستعمار، كانت الطبيعة والمجتمع يتطوران. وكانت السياسة الاستعمارية، التي تضمن تدفق رأس المال والمواد الخام للإمبراطورية، تهدف إلى "تنمية" الموارد الطبيعية على نحو مخطط لتيسير توليد العائدات ونمو رأس المال.

خلق ذلك ازدواجية جديدة بين الطبيعة والبشر. وبما أنه كان لابد من "تنمية" الطبيعة بواسطة البشر، كان لابد كذلك من تنمية البشر من حالاتهم البدائية المتخلفة الخاصة بالرسوخ في الطبيعة. وكان لابد أن يسير تحويل الطبيعة إلى موارد طبيعية جنبًا إلى جنب مع تحول البشر المتنوعين ثقافيًا إلى "موارد بشرية ماهرة". وجاء في تقرير الأمم المتحدة عن العلوم والتكنولوجيا من أجل التنمية: "لابد أن تسير تنمية الموارد البشرية جنبًا إلى جنب مع تنمية الموارد الطبيعية."[٤] وبذلك كان عبء "التمدين" الخاص بالرجل الأبيض جزءًا أساسيًا من تنمية الموارد الطبيعية وجعلها متاحة للاستغلال التجاري. وجرى تحويل العلاقة بين البشر والطبيعة من علاقة قائمة على المسئولة والقيد والتبادلية إلى علاقة قائمة على الاستغلال غير المقيد.

في كل حالة يبدو أن استغلال الطبيعة في المستعمرات قد تم في مرحلتين. ففي المرحلة الأولى، عند اعتُبِرت ثروة الطبيعة وفيرة ومتاحة بلا قيد، استُغِلت

"الموارد" بنهم. فهي لم تكن تُستغل بحرص. وفي المرحلة الثانية، ما إن خلق الاستغلال تدهورًا وندرة حتى أصبحت "إدارة الموارد الطبيعية" مهمة من أجل الحفاظ على استمرار واردات المواد الخام للتجارة والصناعة. ولذلك جرى تحويل الأرض إلى مورد أولاً، ثم تلتها الغابات ومن بعدها الماء، والآن مع مسيرة التكنولوجيا المتقدمة حان وقت تحويل البذور إلى ما تُسمى اليوم "الموارد الوراثية".

لهذا السبب كانت "إدارة الموارد الطبيعية" علاجًا إداريًّا لندرة الموارد الناتجة عن التدمير الجامح للطبيعة.

كانت العقود الأولى من فترة ما بعد الحرب مابعد الكولونيالية تتميز بالسكوت فيما يتعلق بالموارد. فقد بدا أن الطبيعة قد طواها النسيان، ربما تحت نفوذ الابتهاج التكنولوجي الذي لا يُقاوَم الخاص بفترة ما بعد الحرب التي كان يُنظر فيها إلى التكنولوجيا على أنها تقدم وفرة غير محدودة من خلال **استبدال** المواد النادرة بمواد وفيرة. وبدا أن الاستعاضة عن الحرير والصوف والقطن بالألياف الصناعية، والأسمدة الطبيعية بالأسمدة الكيماوية تحرر المجتمع من محدودية توفر الأرض ومنتجاتها، وبدا أنها توفر احتياطيًّا غير محدود من البدائل.

تزامنت هذه الفترة من انتعاش ما بعد الحرب في الشمال مع الحاجة إلى استثمار فائض رأس المال في العالم الثالث. وشهدت "عقود التنمية" المتعاقبة ظهور التنمية باعتبارها سببًا طاغيًا لتغيير مجتمعات العالم الثالث وثروتها الطبيعية. وسوِّيت التنمية بالنمو الاقتصادي وارتفاع نصيب الفرد من الدخل. وبدا أن المُدْخَلات المادية اللازمة لهذه العملية متوفرة ــ وكانت الندرة تخص رأس المال والتكنولوجيا. ولذلك أصبح العون ونقل التكنولوجيا القوتين المعبِّئتين في السنوات الأولى من التنمية المخطَّطة. وكان هناك ابتهاج بشأن امتلاك رأس المال والتكنولوجيا لقوى ذاتية التوليد. وكان يُنظر إلى النمو على أنه قادر على وضع نهاية للندرة، ونهاية للصراع من أجل البقاء.

في سبعينيات القرن العشرين فُهِمت الندرة الجديدة للموارد الطبيعية غير المتجددة على أنها نتيجة لارتفاع أسعار النفط. وأعادة المقولات التي خلقها جدل "القيود على النمو" القلق بشأن الموارد الطبيعية في خطاب التنمية. ومع ذلك فيما أن الجدل كان يقوم فحسب على التمييز المزعوم بين الموارد المستنفدة والموارد المتجددة، كما ركز بشكل حصري على الموارد غير المتجددة (أي المستنفدة)، فقد استطاع الاقتصاديون بسرعة تغيير مناقشة ندرة الموارد الطبيعية إلى قضايا حول قابلية التعويض. وكان سؤالهم "لنفترض حتى أن مواردنا تنفد، ألا يمكننا الاستغاضة عنه بغيرها؟" وقد أعلنوا أن "الاستثمار الجديد بديل للرصيد الحالي المستنفد جزئيًا مثل الفحم. ويمكن الحفاظ على المستويات المرتفعة من الاستهلاك شريطة أن يكون الاستثمار الحالي مساويًا لقيمة النفاد الحالي للرصيد المتجانس المحدود."

حل المال والاستثمار بشكل كامل محل العمليات الحياتية الخاصة بالطبيعة في معادلات الاقتصاديين وقواعد البيانات الخاصة بالندرة. واختفت الحكمة القديمة التي كانت تحذر برفق من أن المال لا يمكن تحويله من الناحية الوجودية إلى حياة، وهي الحقيقة التي فُهِمت رسمًا في قول سكان أمريكا الأصليين: "عندما تُسقِط آخر شجرة، وتصطاد آخر سمكة وتلوّث النهر، عندها فقط سوف تدرك أنك لن تستطيع أكل المال."

سمح لاهوت السوق والإيمان بالمعجزات التكنولوجية للاقتصاديين المُحْدَثين مثل روبرت سولو أن يقولوا: "لم يعد القلق القديم من استنفاد الموارد الطبيعية يقوم على أي أساس نظري متين." بل حاز سولو على جائزة نوبل في الاقتصاد لقوله إن الإنتاج والنمو يمكنهما الاستغناء على فكرة الموارد الطبيعية المستنفده وأن استنفاد الموارد ليس مشكلة. كما يقول:

إذا كان من السهل جدًّا الاستعاضة بعوامل أخرى عن الموارد الطبيعية، فحينئذ لا تكون هناك مشكلة من حيث المبدأ. فالعالم يمكنه بالفعل البقاء بدون الموارد الطبيعية، وعليه فإن الاستنفاد مجرد حدث وليس كارثة.[٥]

أُضفيت بذلك الصبغة الاقتصادية على جدل الندرة الكبير الذي تولَّد في السبعينيات، أي من خلال وعد الإصلاح التكنولوجي للندرة. ومع ذلك فقد تلاشى هذا التفاؤل في الحال. وشهد العقد التالي "إضفاء الصبغة الإيكولوجية" على خطاب الندرة، مع وعي متزايد بأن عملية التنمية وشهيتها التي لا يحدها شيء لتدمير الموارد واستهلاكها لم تكن مجرد استنفاد الأرصدة غير المتجددة وإنما كذلك تحويل الموارد المتجددة إلى موارد غير متجددة نتيجة للانقطاع الإيكولوجي. فقد أعيقت بشدة القدرة التجديدية للغابات والغلاف الجوي والمحيطات والتربة والأنهار. وكانت محاولة إزالة حدود الطبيعة بواسطة النمو التكنولوجي التي ميزت الأربعين سنة الماضية من عصر التنمية تعجل الأزمة الإيكولوجية. وكان ذلك الانتهاك لحدود الطبيعة هو ما تسبب في أحدث مرحلة في وصفة التنمية المتغيرة باستمرار ـــ فكرتا "التنمية المستدامة" و"النمو المستدام". والآن لابد من فرض حدود جديدة على عمليات الطبيعة لاستدامة التنمية والنمو. وتجري حاليًا صياغة أزمة الندرة بلغة الاستدامة.

تعبر الدلالات المختلفة لكلمة "موارد" عن المواقف المتغيرة تجاه الطبيعة. إلا أن كل هذه الدلالات الحديثة تشترك في إزالة القدسية عن الطبيعة والقضاء على المشاع.

إزالة القدسية عن الطبيعة

أُطلِق على فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) أبو العلم الحديث، ومنشئ مفهوم معهد الأبحاث الحديث والعلوم الصناعية باعتبارها مصدر القوة الاقتصادية والسياسية. وإسهامه في العلم الحديث وتنظيمه بالغ الأهمية.

وكان في منهج بيكون التجريبي تفريق أساسي بين الذكر والأنثى، والعقل والمادة، والموضوعي والذاتي، والعقلاني والعاطفي. ولم يكن منهجه "محايدًا" و"موضوعيًا" و"علميًا". بل كان نمطًا ذكوريًّا على نحو غريب من العدوان على

الطبيعة والهيمنة على النساء والثقافات غير الغربية. وكان الاختبار القاسي للافتراضات، من خلال التحكم المضبوط في الطبيعة، وضرورة هذا التحكم إذا كان لابد من تكرار التجارب، قد صاغهما بيكون في مجازات قائمة على التمييز على أساس الجنس. إذ يبدو أن الطبيعة وعملية البحث العلمي يتم تصورهما بطرق تحاكي الاغتصاب والتعذيب ــ بشأن علاقات الرجل الأكثر عنفًا وكراهيةً مع النساء. وقُدِّمت هذه المحاكاة على أنها سبب لتقييم العلم. وطبقًا لما قاله بيكون، فإن "طبيعة الأشياء تخون نفسها في ظل مصادر إزعاج الفن على نحو أسهل مما في حريتها الطبيعية."[٦] إن علم المعرفة العلمية والاختراعات الآلية التي يقود إليها لا "يمارس إرشادًا لينًا على مسار الطبيعة فحسب؛ بل إن لديه القدرة على هزيمتها وإخضاعها، وعلى هز أسسها."[٧]

في كتاب *Temporis Partus Masculus* أو "المولد الذكوري للزمن" الذي ترجمه فارينجتون إلى الإنجليزية في عام ١٩٥١، وعد بيكون بخلق "جنس مبارك من الأبطال والإنسان الأمثل (السوبرمان)" الذي سوف يسيطر على الطبيعة والمجتمع. وفسر فارينجتون العنوان على أنه يوحي بالانتقال من العلم الأقدم، المصوَّر على أنه أنثوي وسلبي وضعيف، إلى علم ذكوري جديد خاص بالثورة العلمية التي رأى بيكون نفسه مبشرًا بها. وفي "أطلانطيس الجديدة" لبيكون كانت بنسالم تُدار من "دار سليمان" وهي معهد أبحاث علمية كان العلماء الذكور يتحكمون في المجتمع ويتخذون قرارت له، وكانوا يقررون أي الأسرار ينبغي كشفها وأيها يظل ملكية خاصة للمعهد.

تطور المجتمع الذي يهيمن عليه العلم إلى حد بعيد في نمط بنسالم بيكون، حيث تغيير الطبيعة وتشويهها في دار سليمان ــ معامل الشركات في الوقت الحالي وبرامج أبحاث الجامعات التي ترعاها. ومع التكنولوجيات الحيوية الجديدة تتحقق كذلك رؤية بيكون الخاصة بالسيطرة على الإنجاب من أجل الإنتاج، بينما خلقت "الثورة الخضراء" و"الثورة الحيوية" بالفعل ما كان يوتوبيا فحسب في "أطلانطيس

الجديدة". ولم تعد الطبيعة بالنسب لبيكون "الطبيعة الأم"، بل طبيعة مؤنثة يغزوها عقل ذكوري عدواني. وكما تشير كارولين ميرشانت، فقد كان هذا التغيير للطبيعة من الأم الحية الراعية إلى المادة الخامدة والميتة القابلة لأن يُتحكَّم فيها يتناسب بصورة كبيرة مع ضرورة الاستغلال المتأصلة في الرأسمالية الوليدة. وكانت الصورة القديمة للأم الراعية بمثابة قيد ثقافي على الاستغلال الجديد للطبيعة. "لا يذبح المرء أمًا بسهولة، أو يخرج أحشاءها، أو يشوه جسدها."[٨] ولكن صور السيادة والهيمنة التي خلقها البرنامج البيكوني والثورة العملية التي أعقبته أزالت كل القيود وعملت في الواقع كجزاءات ثقافية لتعرية الطبيعة وتحويلها إلى "مورد".

شكَّلت إزالة الافتراضات العضوية الحياتية بشأن الكون موت الطبيعة — أبعد آثار الثورة العلمية أثرًا. ولأنه بات يُنظر إلى الطبيعة على أنها نظام الجزيئات الميتة الخامدة الذي تحركه القوى الخارجية وليس القوى المتأصلة، يمكن للإطار الآلي نفسه أن يعطي المشروعية للتحكم في الطبيعة. وعلاوة على ذلك، فقد ربط النظام الآلي، باعتباره إطارًا مفاهيميًّا، به إطارًا للقيم يقوم على القوة يتطابق تطابقًا تامًا مع التوجيهات المأخوذة من الرأسمالية التجارية.[٩]

في مقابل النسق المعرفي الذي خُلِق من خلال الثورة العلمية، الطرق الإيكولوجية لمعرفة الطبيعة تشاركية بالضرورة. فالطبيعة نفسها هي التجربة والبشر العاديون هم العلماء، باعتبارهم خبراء غابات وخبراء زراعة وخبراء مياه. ومعرفتهم إيكولوجية وجماعية، حيث تعكس كلا من تنوع الأنساق الإيكولوجية الطبيعية والتنوع في الثقافات الذي توجد المعيشة القائمة على الطبيعة. وفي أنحاء العالم كان استعمار الشعوب المختلفة في أساسه إخضاعًا جبريًّا لمفاهيم الطبيعة الإيكولوجية، وللأرض باعتبارها مستودع كل أشكال الخلق وكُمُونه وقواه، وأساس العالم وسبب وجوده. وكانت رمزية Terra Mater (الأرض الأم)، أي الأرض في صورة الأم الكبرى الخلاقة والحامية، رمزًا مشتركًا ولكنه متنوع عبر المكان

والزمان. والحركة الإيكولوجية في الغرب الآن يلهمها إلى حد كبير استعادة مفهوم جايا، إلهة الأرض.

القضاء على المشاع

القضاء على الطبيعة باعتبارها شيئًا مقدسًا كانت توازيه عملية القضاء على الطبيعة باعتبارها مشاعًا ــ أي شيء يمكن للجميع الحصول عليه وتحمل المسئولية تجاهه. وكان القضاء على المشاع ضروريًا لخلق الموارد الطبيعية باعتبارها موردًا للمواد الخام للصناعة. ومن الممكن المشاركة في قاعدة دعم الحياة؛ فلا يملكها أحد باعتبارها ملكية خاصة أو يستغلها باعتبارها فائدة خاصة. ولذلك كان لابد من خصخصة المشاع ، وكان لابد من الاستيلاء على قاعدة معيشة الناس لتغذية محرك التقدم الصناعي وتراكم رأس المال.

الأراضي المشاع التي أسماها التاج في إنجلتر قِفارًا لم تكن بالقِفار في الواقع. بل كانت أرضًا منتجة توفر المراعي المشاع الشاسعة لحيوانات لمجتمعات الفلاحين المستقرة، والأخشاب والحجارة للبناء، والبوص للسقوف والسلال، والحطب للوقود، والحيوانات والطيور البرية، والأسماك وطيور الصيد، والثمار للطعام. وقد أعالت تلك المناطق أعدادًا كبيرة من الفلاحين الصغار بواسطة هذه الحقوق المشتركة. واستقبلت تلك المناطق الفلاحين الفقراء والمعدمين المهاجرين من قرى الحقول المفتوحة المكتظة بالمناطق التي تزرع القمح.

ولكن في الوقت نفسه كانت تلك القِفار والأرض المشاع غير المحسَّنة "أغلى ما يمكن أن يأمل مالك الأرض في العثور عليها في ضيعته في القرن السابع عشر"، بالإضافة إلى المعادن.[10] وعن طريق إزالة الأشجار، وتجفيف المستنقعات، وتسميد التربة القاحلة وتسييج الأرض التي جرى تحسينها بتلك الطريقة، وتقسيمها إلى مزارع كبيرة لتأجيرها بإيجارات تنافسية، أمكن للمُلّاك الحصول على ثروة

جديدة كبيرة. ولم تكن تلك العملية لتفيد المُلاَّك فحسب، بل كذلك هؤلاء من في وسعهم تأجير الأرض "الجديدة". ولكن ذلك يكون على حساب الفلاح المُعْدَم والفلاحين المتوسطين والصغار الذين يفقرهم ضياع بعض مراعيهم وحقوقهم في الأرض المشاع التي تتوقف عليها في كثير من الأحيان قدرة مزارعهم الصغيرة على البقاء. وسيكون الخاسرين كذلك سكان الأكواخ، والعمال الزراعيين والعمال الصناعيين الذين سيحرمون من الموارد التي تحميهم من الاعتماد كليًّا على الأجور أو الإغاثة الضعيفة. وبذلك نشأ صدام بين مُلاَّك الأراضي والجماعة الأساسية من طبقة الفلاحين في أجزاء عديدة من البلاد على حقوق وأنصبة كل منهما في الأرض المشاع والقِفار غير المحسَّنة. وكان لابد لهذا الصراع أن يقرر ما إذا كان المُلاَّك والمزارعون الكبار أو جماهير الفلاحين ستسيطر على تلك الأراض وتطورها أم لا. وكانت تلك هي القضية الزراعية الأساسية في ثلاثينيا وأربعينيات القرن السابع عشر وفي الثورة الإنجليزية.

كانت حركة التسييج نقطة التحول التي غيرت علاقة الناس بالطبيعة وببعضهم البعض. فقد استبدلت قوانين المِلكية الخاصة بحقول الناس العرفية في استخدام الأراضي المشاع المتبقية. ومن اللافت للانتباه إلى حد كبير أن الجذر اللاتيني لكلمة private (خاص) يعني deprive (يَحْرِم).

وكان مصير الغابات مشابهًا لمصير المراعي. فقد كان التاج يمتلك الغابات، بينما للفلاحين حقوق عرفية في بعض أنواع منتجات الغابات. إلا أنه مع طلب الموارد الخاص بالنمو الرأسمالي، تبنى الملك سياسة إزالة الغابات. وخسر الفلاحون الحقوق، وسيَّج التاج ومُلاَّك الأراضي أراضيهم التي أُزيلت منها الغابات وقسموها إلى مزارع كبيرة لتأجيرها بإيجارات اقتصادية. وأدت سياسة إزالة الغابات وتسييج أراضي الغابات المشاع "ربما إلى أكبر اندلاع للسخط الشعبي في السنوات الخمس والثلاثين السابقة للحرب الأهلية".[١١] وفي الفترة من ١٦٢٨ إلى

١٦٣١ هاجمت حشود كبيرة الأسيجة وحطمتها وكانت أقاليم إنجلترا بكاملها في حالة تمرد.

تكررت سياسة إزالة الغابات وتسييج الأراضي المشاع في وقت لاحق في المستعمرات. ففي الهند وافق المجلس التشريعي الأعلى في عام ١٨٦٥ على قانون الغابات الأول الذي أجاز للحكومة إعلان الغابات والقفار ("بيناپ" أو الأراضي غير المقاسة) غابات محفوظة. وكان العمل بهذا القانون بمثابة بداية ما يسمى الآن "الإدارة العلمية" للغابات. وقد بلغ به الأمر حد إصفاء الصفة الرسمية على تآكل كلٍ من الغابات وحقوق السكان المحليين في منتجات الغابة.

تحطيم حدود الطبيعة

كان التعامل مع الطبيعة على أنها مورد يتطلب القيمة فقط في الاستغلال من أجل النمو الاقتصادي أساسيًا بالنسبة لمشروع التنمية. كما أنه أساسي بالنسبة لأزمة التنمية. ومن الناحية الفلسفية، فقد استتبع إزالة القدسية عن الطبيعة انتهاك سلامة الطبيعة بانتهاك الحدود الواجب الحفاظ عليها من أجل تجدد حياة الطبيعة. وفي علاقة الثقافة الإيكولوجية بالطبيعة المتجددة، هناك اعتراف بالحدود باعتبارها غير قابلة للانتهاك وكان لابد من تقييد العمل البشري بناءً على ذلك. وهذه العلاقة أخلاقية في المقام الأول.

وما يتناقض مع ذلك تناقضًا تامًا هو علاقة الثقافة الصناعية بـ"المورد الطبيعي". فهنا يُنظر إلى الحدود فقط على أنها قيود لابد من إزالتها. وتدمَّر كل الجوانب الأخلاقية الخاصة بالارتباط بالطبيعة وتُختزل العلاقة إلى مجرد الاهتمامات التجارية. ومع ذلك فإن هذا الانتصار البيكوني على الظروف الطبيعية هو سبب تعطيل قدرات الطبيعة على إعادة توليد نفسها. وبما أن قدرة الطبيعة على تجديد نفسها تُنتَهك، فإن قدرتها على "الظهور من جديد" تُضار، وبذلك تتولد ندرة

حقيقية ــ فتختفي الغابات، وتجف الأنهار، وتفقد التربة خصوبتها، ويتلوث الماء والتربة والهواء. وليس معظم المشاكل البيئية التي توصف بأنها "كوارث طبيعية" في واقع الأمر من أعمال الطبيعة، بل خُلِق نتيجة لتخطي العلماء والمخططين الحدود كي يخلقوا نموًا غير محدود واستهلاكًا غير محدود.

ومع ذلك فإن هذه الإمكانية التي يتباهون بها الخاصة بالنمو غير المحدود لا تحدث في الواقع العملي، لأن ظروف الاستدامة قد انتُهكت. وتواجه عملية التنمية نفسها حدودًا جديدة. والأكثر خطورة هو أن البقاء نفسه مهدد، وخاصةً بقاء الفقراء. فهناك فقر جديد يُخلق، ويصبح هذا الفقر المتزايد نفسه دليلاً على أزمة التنمية. وينطوي النظر إليه أولاً على الاعتراف بأن مقولتي الإنتاجية والنمو، التي يُعتقد أنهما إيجابيتان وتقدميتان وعالميتان، هما في واقع الأمر ذواتا طابع مقيَّد من النواحي السياسية والمكانية والزمانية. وعندما ننظر إليهما من وجهة نظر إنتاجية الطبيعة ونموها، وإنتاج الناس للقوت، نجدهما في واقع الأمر مدمرتين من الناحية الإيكولوجية ومصدرًا لعدم المساواة الطبقية والثقافية والنوعية.

وليس من قبيل المصادفة أن ترتبط التكنولوجيات الحديثة والكفء والإنتاجية التي خُلِقت في سياق النمو باللغة الاقتصادية للسوق بالتكاليف الإيكولوجية الباهظة. فعمليات الإنتاج كثيفة الموارد والطاقة التي تزيدها تتطلب انسحابات متزايد من النظام البيئي. وتقطع هذه الانسحابات عمليات إيكولوجية أساسية وتحوّل الأنظمة المتجددة إلى "موارد" غير متجددة. فعلى سبيل المثال، توفر الغابة موارد لا تنفد من الكتلة الحيوية بأشكال مختلفة على مر الزمن، إذا حوفظ على تنوعها واستُخدِمت لتلبية مجموعة مختلفة من الحاجات. ومع ذلك فإن الطلب غير المقيد على الأخشاب الصناعية والتجارية يتطلب إفراطًا مستمرًا في قطع الأشجار الطبيعية، وهو ما يدمر القدرة التجديدية لنظام الغابات البيئي، ويحوّل في نهاية الأمر الغابات المتجددة إلى مورد غير متجدد. وتُخلق نتيجة لذلك ندرات جديدة في الماء والأعلاف والوقود والغذاء.

في بعض الأحيان لا يكون الضرر الذي يلحق بقدرة الطبيعة التجددية بسبب الإفراط في استغلال مورد بعينه، ولكن بشكل غير مباشر نتيجة لضرر أصاب موارد طبيعية أخرى ذات صلة من خلال العمليات الإيكولوجية. وبذلك فإن الإفراط في قطع الأشجار في مناطق الاستجماع الخاصة بالجداول والأنهار لا تدمر الغابة فحسب، بل كذلك موارد المياه المتجددة من خلال زعزعة الاستقرار المائي.

تقطع الصناعات كثيفة الموارد العمليات الإيكولوجية الأساسية ليس فقط من خلال مطالبها الزائدة من المواد الخام، بل كذلك بسبب خلقها الزائد للنفايات التي تؤدي إلى تلوث الهواء والماء والتربة. وغالبًا ما يكون سبب هذا الدمار هو طلبات المواد الخام اللازمة لاستهلاك الكماليات.

بالرغم من الأزمات الإيكولوجية الحادة، مازال النموذج الحديث السائد للنظر إلى الطبيعة على أنها مورد قائمًا، لأن التدمير مازال خفيًّا إلى حد كبير من أجل الشمال ومن أجل نُخَب الجنوب. ولأنهم أصبحوا أكثر ثراءً من خلال خصخصة أراضي الطبيعة المشاع، فقد استطاعوا بثرائهم خلق حواجز واقية بين أنفسهم وبين الطبيعة التي أُفقِرت والشعوب التي أُفقِرت. ونتيجة لذلك مازالت التكاليف الإيكولوجية خفية بالنسبة لهم إلى حد بعيد.

منذ الثورة العلمية والصناعية والتكنولوجيا والاقتصاد يتبادلان تعزيز افتراض أنه لابد من تجاوز حدود الطبيعة من أجل خلق الوفرة. وتمثل الزراعة نموذجًا توضيحيًّا لكيفية أن تجاوز الحدود أدى إلى انهيار النظامين الإيكولوجي والاجتماعي. فعلى مدى قرون كانت المجتمعات الزراعية تقوم على العمل بالتوافق مع حدود الطبيعة من أجل تجدد الحياة النباتية وخصوبة التربة. ومع ذلك فقد اعتبر الإنسان الغربي الحديث عمليات الطبيعية الخاصة بتجدد النباتات وخصوبة التربة عقبة وقيدًا لابد من التخلص منه. واعتُبر السماد المنتَج صناعيًّا والبذور المهندَسة وراثيًّا بدائل أسمى لخصوبة الطبيعة وبذورها. ومع ذلك سرعان ما حولت تلك

المخترعات خصوبة التربة والحياة النباتية المتجددة إلى مورد غير قابل للتجدد. فقد استُخدمت التربة والبذور كمادة خام ومُدْخَلات من أجل "الثورة الخضراء" والزراعة الصناعية. وكانت النتيجة خلق قفار من الأراضي "المطبلة" والمالحة، وتفشت الآفات والأمراض في المحاصيل.

الخطوة النهائية في تحويل الطبيعة إلى مورد هي تحويل البذور ــ المصدر الذي تظهر منه الحياة النباتية من جديد ــ إلى "مورد وراثي"، أي سلعة تُهندَس وراثيًا وتُمنح براءة اختراع وتُمتَلك من أجل تحقيق أرباح للشركات. ويُنظر حاليًا إلى طرق الطبيعة الخاصة بتجديد النباتات على أنها بدائية وبطيئة. ولابد الآن من عبور الحدود التي وضعتها الطبيعة على تكاثر الحياة بواسطة حواجز الأنواع بواسطة هندسة أشكال الحياة المحوَّرة التي لا يمكن معرفة أثرها على المجال الحيوي والحياة أو تخيله.

كان لابد للثورة العلمية من العمل من أجل تراجع حدود الجهل. وبدلاً من ذلك خلق تراث معرفي معين، وهو ذلك التراث الذي ينظر إلى الطبيعة على أنها مورد فحسب إلى حدود الطبيعة على أنها قيود، جهلاً غير مسبوق من صنع الإنسان، وجهلاً آخذًا في التحول إلى مصدر جديد لتهديد الحياة على هذا الكوكب.

تدمير سبل المعيشة

يسير تحويل الطبيعة إلى مورد جنبًا إلى جنب مع استلاب حقوق الناس القديمة في الطبيعة باعتبارها مصدرًا لسبل العيش. فعندما "تُنمَّى" الغابات أو الأرض أو المياه أو النباتات أو "تُدار بشكل علمي" كي توفر المُدْخَلات الصناعية فإنه يُستولى عليها من المجتمعات المحلية التي ظلت قرونًا تدعم حياتها وسبل معيشتها.

ولم يمر سلب السكان المحليين حقوقهم ومواردهم ومعرفتهم بلا تحدٍ. فقد كان هناك كفاح من أجل الغابات في أنحاء العالم على مدى أكثر من قرنين لمقاومة استعمار غابات الناس من أجل توريد الأخشاب التجارية والصناعية.

وفي الهند، جرى التعدي على حقوق الناس في الغابات وحقهم في الوصول إليها بشدة لأول مرة مع صدور قوانين الغابات لعامي ١٨٧٨ و١٩٢٧. وشهدت الأعوام التالية انتشار "الساتياجراها" (الكفاح السلمي) في أنحاء الهند، احتجاجًا على حجز الغابات للاستغلال الحصري بواسطة المصالح التجارية البريطانية وما صاحب ذلك من تحويلها من مورد مشاع إلى سلعة. وكان القرويون يقومون بنقل منتجات الغابات على نحو احتفالي من الغابات المحجوزة تأكيدًا لحقهم في تلبية احتياجاتهم الأساسية. ونجحت ساتياجراها الغابات بشكل خاص في المناطق التي يرتبط فيها بقاء السكان المحليين ارتباطًا حميمًا بالوصول إلى الغابات، كما في الهيمالايا، وجبال الغات الغربية، التلال الهندية الوسطى. وكان البريطانيون يسحقون تلك الاحتجاجات السلمية باستمرار. وفي وسط الهند، أُطلقت النيران على أبناء قبائل جوند للمشاركة في الاحتجاجات، وفي عام ١٩٣٠ قُتِل العشرات من القرويين العزل وأصيب مئات آخرون في قرية تيلاري، في تيري جارهوال، حين تجمعوا للاحتجاج ضد قوانين الغابات الخاصة بالحكام المحليين. وبعد فقدان أرواح أعداد ضخمة نجحت الساتياجراها في استعادة بعض الحقوق التقليدية لمجتمعات القرى المحلية في العديد من منتجات الغابات.

وبالرغم من ذلك فقد استمرت سياسة الغابات في فترة ما بعد الاستعمار على الطريق الاستعماري الخاص بإضفاء الصبغة التجارية والنزعة الاختزالية، مع مقاومة الناس المستمرة لإنكار حاجاتهم الأساسية نتيجة لكل من استلاب حقوقهم والانحطاط البيئي. وفي مناطق الهيملايا الجبلية بدأت نساء جارهوال حماية غاباتهن من الاستغلال التجاري، حتى وإن كان الثمن هو حياتهن، وذلك من خلال بدء حركة تشيپكو الشهيرة، حيث كن يحتضن الأشجار باعتبارهن حماتها. وابتداءً

من أوائل السبعينيات في منطقة جارهوال بولاية أوتا پراديش، انتشرت أسلوب تشيپكو وفلسفتها إلى ولايات هيماتشال پراديش في الشمال، كاراناتاكا في الجنوب، وراجستان في الغرب، وأوريسا في الشرق، والمرتفعات الهندية الوسطى.

قبيلة البينان في بورنيو هي إحدى آخر قبائل الصيد والجمع الباقية في غابات العالم المدارية. وتعيش قبيلة البينان منذ قرون في غابات بورنيو وبها — في سرواك بماليزيا وكاليمنتان في إندونيسيا. فقد كان نخيل الساجو البري غذاءهم الأساسي، إلى جانب الأسماك ولحوم حيوانات القنص. وكان كل شيء يريدونه يأتي من الغابة. واليوم بقاؤهم مهدد لأن الغابات التي تهبهم الحياة، التي هي موئل آلهتهم وأسلافهم، جُعِلت موارد للأخشاب المدارية التجارية والعملة الصعبة. فقد اجتُذِب قاطعو الأخشاب من أنحاء العالم إلى الأشجار ثنائية الأوراق الموجودة في تلك الغابات الآسيوية — أشجار الميرانتي الحمراء، واللاوان، وأشجار anisoptera الصفراء والبيضاء. ويأتي ثمانون بالمائة من الأخشاب الصلبة المدارية التي يتم التعامل فيها عالميًا من ماليزيا وإندونيسيا حيث ينعكس تنوع الغابات البيولوجي على التنوع الثقافي لشعوب الغابة. وإذا استمر الدمار الذي يحدثه قطع الأشجار بالمعدلات الحالية فسوف تُستنفد الغابات الطبيعية في المنطقة بحلول نهاية هذا العقد. ويعني دمار الغابات اندثار شعوب الغابة.

في مارس من عام ١٩٨٧ قررت قبيلة پينان، بالإضافة إلى قبيلتي كيلابيت وكايان، التصدي لذلك — بالطرق السلمية. فقد شكلوا متاريس بشرية عبر مسارات قطع الأشجار في محاولة لوقف تدمير شركات الأخشاب للغابات التي هي أوطانهم. وبحلول شهر يونيو كانوا قد أقاموا ١٢ موقعًا للحصار على امتداد ١٥٠ كيلومترًا من الطريق في منطقتي ليمبانج وبارام الشماليتين الغنيتين بالأخشاب في ساروواك، وواصلوا كفاحهم ضد قطع الأخشاب التجاري منذ ذلك الحين.

شاركت الاقتصادات التقليدية، القائمة على مبادئ توفير سبل العيش بالبيئة المستقرة، الاقتصادات المتقدمة الغنية القدرة على الاستفادة من الطبيعة لتلبية

الحاجات الحيوية الأساسية من مأكل وملبس ومأوى. ولكن الأولى تختلف عن الثانية في أمرين أساسيين. أولاً: تلبَّى الحاجات نفسها في المجتمعات الصناعية من خلال سلاسل تكنولوجية أطول بكثير مما يتطلب طاقة ومُدْخَلات موارد أعلى وخلق قدر أكبر من النفايات والتلوث، بينما تستبعد في الوقت نفسها أعدادًا كبيرة من البشر الذين يفتقرون إلى القدرة الشرائية والحصول على سبل العيش. ثانيًا: يولِّد الغنى وفرط الإنتاج ضغطًا لخلق حاجات جديدة ومصطنعة بالكامل، ومن ثم دافعًا لفرط الاستهلاك، وهو ما يتطلب بدوره قدرًا أكبر من استغلال الموارد الطبيعية. وليست الاقتصادات التقليدية "متقدمة" من ناحية الاستهلاك المسرف، ولكن فيما يتعلق بإشباع الحاجات الحيوية الأساسية فهي ليست ما أسماه مارشال سالينز "المجتمع الغني الأصلي". فحاجات قبائل الأمازون تلبيها الغابة المطيرة الغنية وتفيض؛ ويبدأ فقرها بدمارها. والقصة هي نفسها بالنسبة لقبائل الجوند والباستار في الهند أو البينان في ساراوك.

تنشأ مفارقة التنمية وأزمتها من المطابقة الخاطئة للفقر المفهوم ثقافيًا الخاص للاقتصادات المتمركزة حول الأرض بالحرمان المادي الحقيقي الذي يحدث في الاقتصادات المتمركزة حول السوق، والمطابقة الخاطئة لزيادة إنتاج السلع بتوفير سبل المعيشة البشرية الأفضل للجميع. والحقيقة الفعلية هي أن هناك مياه أقل، وتربة خصبة أقل، وثروة وراثية أقل نتيجة لعملية التنمية. وبما أن هذه الثروة الطبيعية أساس اقتصاد الطبيعة واقتصاد بقاء الناس، فإن ندرتها تفقر الناس على نحو غير مسبوق. ويكمن الإفقار الجديد في كون الطبيعة، التي لم تدعم بقاءهم باستمرار، يجري استغلالها بواسطة اقتصاد السوق الذي يُستبعد منه الناس أنفسهم، حيث تمتد سيطرة رأس المال الذي صنعه الإنسان على الطبيعة وحياة الناس يمتد خلال عملية التنمية.

كانت أيديولوجيا تنمية ما بعد الحرب السائدة معنية بشكل حصري بتحويل الطبيعة إلى مورد واستخدام الموارد الطبيعية لإنتاج السلع وتراكم رأس المال.

وهي تتجاهل العمليات الإيكولوجية التي تجدد الطبيعة خارج مجال النشاط البشري. كما تتجاهل متطلبات الأعداد الضخمة من البشر الذي لا تلبَّى حاجاتهم من خلال آليات السوق. وكان هذا التجاهل أو الإهمال من جانب هذين الاقتصادين الحيويين لعمليات الطبيعة وبقاء الناس السبب في أن التنمية مثلت تهديد الدمار البيئي ذلك وتهديدًا للبقاء البشري، إلا أنهما ظلا "التأثيرات الخارجية السلبية الخفية" لعملية التنمية.

يمتد الاقتصاد الحديث ومفاهيمه الخاصة بالتنمية طوال جزء ضئيل من تاريخ التفاعل البشري مع الطبيعة. وقد أعطت مبادئ الكفاف المجتمعات البشرية الأساس المادي للبقاء على مدى قرون لا حصر لها باستخلاص سبل العيش مباشرة من الطبيعة من خلال آليات التموين الذاتي. وقد احتُرِمت الحدود الموجودة في الطبيعة، وكان مرشدة لحدود الاستهلاك البشري. وفي معظم دول العالم الثالث مازالت أعداد كبيرة من الناس تستمد قوتها في اقتصاد البقاء الذي لا يزال خافيًا على التنمية ذات التوجه السوقي. وعلى أي الأحوال فإن كـل الناس في كـل المجتمعات يعتمدون على اقتصاد الطبيعة في البقاء. وليس اقتصاد السوق اقتصادًا أوليًا من ناحية الحفاظ على الحياة. فعندما يكون الكفاف هو المبدأ المنظم لعلاقة المجتمع مع الطبيعة، فإن الطبيعة تكون موجودة باعتبارها مشاعًا. وهي لا تصبح أحد الموارد إلا عندما تصبح الأرباح وتراكم رأس المال المبدأين المنظِّمين ويخلقان ضرورة استغلال الموارد من أجل السوق. ومع ذلك فإنه بدون غلاف جوي نظيف ومياه نظيفة، وتربة خصبة وتنوع وراثي للمحاصيل والنباتات، لن يكون الوجود البشري ممكنًا. وهذه الموارد المشتركة جرى تدميرها بواسطة التنمية الاقتصادية. وخلق هذا بدوره تناقضًا جديدًا بين اقتصاد العمليات الطبيعية واقتصاد بقاء الناس، حيث إن هؤلاء الذين يتم التخلص منهم بواسطة التنمية يجبرون على البقاء اعتمادًا على طبيعة تزداد تآكلاً.

ليست الحدود ذات اتجاه واحد. إنها تعمل بالتبادل بين الطبيعة والمجتمع. والاعتراف بحدود الطبيعة يوحي بوجود حدود على المجتمع، وتوحي الأفكار التي تقول إنه لا حاجة إلى حدود في المجتمع بانهيار الحدود في الطبيعة. وإما أن تُحترم حدود الطبيعة، ويكون النشاط البشري محدودًا داخل القيود الإيكولوجية، أو يكون هناك تجاهل وانتهاك لحدود الطبيعة من أجل استغلال الطبيعة من أجل نهم المجتمع واستهلاكه اللذين لا حد لهما. وقد انطوت "تنمية" الموارد الطبيعية بشكل أساسي على انهيار حدود الطبيعة لتلبية مطالب السوق غير المحدودة التي ترى التوسع غير المحدود على أنه ضروري لتحقيق الربح.

في اقتصاد السوق يعد المبدأ المنظِّم للارتباط بالطبيعة هو تحقيق أقصى قدر ممكن من الأرباح وتراكم رأس المال. وتُدار حاجات الطبيعة والبشر من خلال آليات السوق. وتعتمد أيديولوجيا التنمية إلى حد كبير على رؤية تجميع كل منتجات الطبيعة في اقتصاد السوق باعتبارها مواد خام من أجل إنتاج السلع. وعندما تستخدم الطبيعة هذه الموارد بالفعل للحفاظ على قدرتها على التجدد ويستخدمها البشر لتوفير القوت وسبل العيش، فإن تحويلها إلى اقتصاد السوق يولِّد حالة من الندرة بالنسبة للاستقرار الإيكولوجي ويخلق أشكالاً جديدة من الفقر للناس.

يجعل المبدأ المنظِّم للتنمية الاقتصادية القائم على تراكم رأس المال والنمو الاقتصادي كل سمات وعمليات الطبيعة والمجتمع غير المثمنة في السوق وليست مُدْخَلات لإنتاج السلع بلا قيمة. وتولِّد هذه الفرضية في كثير من الأحيان برامج التنمية الاقتصادية التي تحوّل أو تدمر الطبيعة وقاعدة الناس الخاصة بالبقاء. وبينما ينظر المحدِّثون ورجال الأعمال إلى تحويل الموارد، مثل تحويل الأرض من غابات المجتمع المحلي متعددة الأغراض إلى مزارع موحدة الزراعة لأنواع الأشجار الصناعية، أو تحويل الماء من إنتاج المحاصيل الغذائية الأساسية، وتحويل مياه الشرب إلى المحاصيل النقدية، على أنها "تنمية" في سياق اقتصاد السوق، فإنهم

في واقع الأمر يؤدون إلى انكماش في فضاء الطبيعة وفضاء البشر. ونمو الأسواق وعمليات الإنتاج التي لا آخر لها على حساب استقرار الطبيعة هو أس مشكلة الاستدامة. ذلك أن الاستدامة تتطلب إعادة تشكيل الأسواق وعمليات الإنتاج بما يتفق مع منطق العائدات الخاص بالطبيعة، وليس منطق الأرباح وتراكم رأس المال والعائدات على الاستثمار. ولابد من تقييد "التنمية" بالحدود التي تضعها الطبيعة على الاقتصاد.

ومع ذلك هناك معنى آخر – وخطير – يُعطى للاستدامة. ولا يشير هذا المعنى إلى استدامة الطبيعة، بل التنمية نفسها. ولا تنطوي الاستدامة في هذا السياق على الاعتراف بحدود الطبيعة وضرورة الالتزام بها. بل إنها تعني فقط ضمان توريد المواد الخام المستمر للإنتاج الصناعي، والتدفق الدائم للسلع المتزايدة باستمرار، والتراكم اللانهائي لرأس المال – ويتحقق هذا كله بفرض حدود عشوائية علـــى الطبيعة. وبذلك يُعاد إنتاج التحول الأصلي الخطير في معنى "الموارد" في تحول مفجع مماثل في معنى "الاستدامة". ويشير المفهوم الأصلي لقدرة الطبيعة على دعم الحياة. فالاستدامة في الطبيعة توحي بالحفاظ على سلامة عمليات الطبيعة ودوراتها وإيقاعاتها. وهي تنطوي على الاعتراف بأن أزمة الاستدامة في أزمة تمتد جذورها إلى إهمال حاجات الطبيعة وعملياتها وإعطاب قدرة الطبيعة على "الظهور من جديد". وفي عام محدود ومتداخل إيكولوجيًا ومرتبط إنتروبيًا، لابد من احتـــرام حدود الطبيعة؛ فلا يمكن وضعها بواسطة نزوات قوى رأس المال والسوق وطبقًا لمشيئتها، مهما كانت مهارة التكنولوجيات التي يُستعان بها لإعانتها.

1. *Oxford English Dictionary,* Second Edition.

2. Joseph Meeker, 'Misused Resources'. *Resurgence,* No. 125, December 1987.

3. Science and Technology for Development, *Report on the United Nations Conference on the Application of Science and Technology for the Benefit of Less Developed Areas, Vol. II: Natural Resources,* New York: United Nations, 1963, p. 18.

4. Ibid.

5. Robert Solow, quoted in Narendra Singh, 'Robert Solow's Growth Hickonomics', *Economic and Political Weekly,* Vol. XXII, No. 45, November 7, 1987.

6. F. H. Anderson (ed., *Francis Bacon: The New Organon andRelated Writings,* Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960, p. 25.

7. Quoted in Evelyn F. Keller, *Reflections on Gender and Science,* New Haven: Yale University Press, 1985, pp. 38-9.

8. Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution,* New York: Harper and Row, 1980, p. 182.

9. Ibid., p. 193.

10. Brian Manning, *The English People and English Revolution,* Harmondsworth: Penguin Books, 1976, p. 133.

11. Ibid., p. 134.

Bibliography

The Chipko movement was my first exposure to alternative worldviews that do not see nature merely as a resource but as a living system with self-generating capacity and its own integrity. The spoken words of village women were most significant for insights, but there were also little pieces of 'grey' literature which provided inspiration, like R. Tagore, *Tapovan* (Hindi), Tikamgarh: Gandhi Bhavan, undated; S. Behn, 'From Revolt to Construction', in *Uttar Ke Shikharo Mein Chetna Ke Ankur* (Hindi), New Delhi: Himalaya Seva Sangh, 1975; or her 'Blueprint for the Survival of the Hills', supplement to *Himalaya: Man and Nature,* New Delhi: Himalaya Seva Sangh, 1980. I have drawn together my experience and research in V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology, and Development,* London: Zed Books, 1989.

An introduction to the economist's reasoning about resources can be found in 'Exhaustible Resources', *New Pa/grave Dictionary of Economics,* Vol. 1, New York:

Macmillan, 1987. K. Tribe, *Land, Labour and Economic Discourse,* London: Routledge, 1976, explored how, in the 18th century, the economic perception of land and other resources was formed, while E. Wrigley, *People, Cities and Wealth: The Transformation of Traditional Society,* Oxford: Blackwell, 1987, explains how the shift from vegetative and animal resources to fossil resources has shaped the thinking of classical economists. The conversion of commons into commodities, in the course of the enclosure movement in England, has been analysed by B. Manning, *The English People and the English Revolution,* Middlesex: Penguin, 1976.

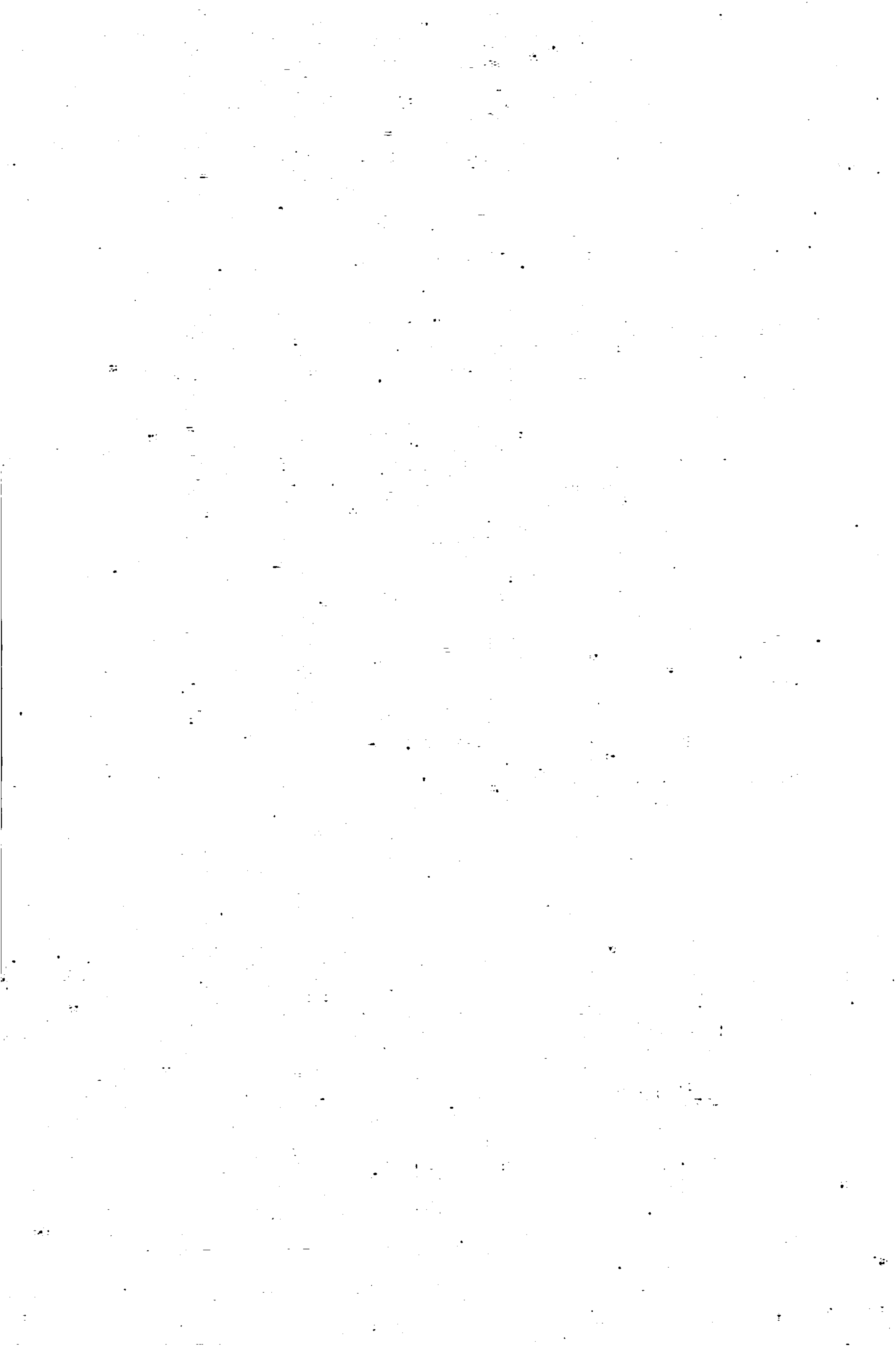
Resource use by foreign powers and socio-economic subordination of indigenous peoples went hand in hand during the history of colonialism. E. Wolf, *Europe and the People Without History,* Berkeley: University of California Press, 1982, offers a wide-ranging synthesis of this transformation. Moreover, colonialism also changed the face of nature itself. A. Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900,* Cambridge: Cambridge University Press, 1986, documents the shifts in flora and fauna caused by European intrusion. R. Tucker, 'The Depletion of India's Forests under British Imperialism: Planters, Foresters, and Peasants in Assam and Kerala' and T. Weiskel, 'Toward an Archaeology of

Colonialism: Elements in the Ecological Transformation of the Ivory Coast', both in D. Worster (ed.). *The Ends of the Earth,* Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 118-40and 141-71, and S. Bunker, *Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange and the Failure of the Modern State,* Chicago: University of Chicago Press, 1988, describe typical examples of colonial forest exploitation. About the role wood has played in the history of civilization, see J. Perlin, *A Forest Journey,* New York: Norton, 1989.

The change in the image of nature from a living organism to raw material has been powerfully traced by women writers like C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution,* New York: Harper & Row, 1980; S. Griffin, *Women and Nature.* London: The Women's Press, 1984; and C. Von Werlhof, 'Concept of Nature and Society in Capitalism', in M. Mies et al.. *Women: The Last Colony,* London: Zed Books, 1988. With regard to the position of Third World women in the international division of labour, see M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale,* London: Zed Books, 1986.

العِــلْم

كلود ألفاريس



العِلْم

كلود ألفاريس

وُلِدتُ في ثقافة مازالت تمارس قدرًا من التأثير والنفوذ على السلوك أكثر مما يفعله العلم أو سوف يفعله في يوم من الأيام. وإذا فُهِم ذلك فهمًا صحيحًا، فحينئذ لن يبدو هذا النعي مُخزيًا أو مهينًا. وبينما تأمر كل ثقافة أبناءها باحترام كيانات بعينها، لا يجد العلم الحديث مكانًا في مجمع آلهتنا.

العكس هو الصحيح. فالواقع أنه من هذا الجانب يبدو العلم أقرب إلى ماركة مستوردة من معجون الأسنان. فهو يحتوي على وعود مستفيضة والكثير من الحلاوة والتألق. ويمكن استخدامه، وكثيرًا ما يُستخدم (بلا هدف في أغلب الأحيان)، إلا أنه يمكن الاستغناء عنه في أي وقت بالتحديد لأنه لا يزال غير مناسب إلى حد كبير للحيـــاة.

لقد أصبح معجون الأسنان سلعة عالمية مهمة؛ بل إنه تحول لدى البعض إلى مقولة عقلية. وهو مازال منذ عقود (مع فرشاة الأسنان) من توابع الحضارة الحديثة، وهو متاح من ماناجوا إلى مانيلا. وهؤلاء الذين يترددون إلى الحداثة غالبًا ما يجدون أن غياب معجون الأسنان (بالنسبة لأنفسهم أو للآخرين) مصدر قلق شديد.

ومع ذلك فإنه في مجتمعنا ما إن نجد أن معجون الأسنان غير متاح حتى نعود إلى أعواد النيم، أو أوراق الكاشو أو المانجو، أو خليط مركب من الزنجبيل والفحم والملح. وهذه جميعًا مواد ممتازة، ومتوفرة محليًا، ويُعتمد عليها للحفاظ على نضارة الفم وخلوه من البكتيريا ونظافة الأسنان.

العلم الحديث في الوقت الراهن سلعة عالمية كذلك، ويمكن أيضًا تمييزه بشكل واضح من ماناجوا إلى مانيلا، كما يقره على نحو ملحوظ كثيرون يرتبط

إخلاصهم لمبادئه ولنشره في العادة بقدرته على توفير أجر مستوى المعيشة المرتفع، وغالبًا ما يُضاف إلى ذلك النفوذ والسمعة والسيارة التي يقودها سائق خاص. وكما هو شأن فرشاة أسنان الصباح الباكر، يُعتبر العلم شرطًا مسبقًا للرؤية الكلية التي سُكَّت حديثًا ولم تلوثها التصورات غير العليمة أو القاصرة. وهو من جانبه يعرض إزالة الخرافات المعوقة العديدة من كل تلك الشقوق الخفية في نفس المجتمع، والتخلص من كل البكتيريا الضارة، وإنتاج عالم نظيف ومرتب. والأمر الأكثر أهمية هو أنه يَعِد بفردوس مادي لمحرومي العالم من خلال القوى السحرية الرهيبة. ولكنه لأسباب يسهل فهمها مازال يتطلب ميزانية إعلانات كبيرة، شأنه في ذلك شأن معجون الأسنان. وهناك شيء بشأن منتج الحداثة ذي المكانة المتقدمة الذي هو في الواقع بلا طعم بحيث يجب جعله مبهرًا بواسطة صورة رائعة وخيال خصب.

لن تكون هذه الرؤية غير المحترمة للعلم الحديث مريحة بالنسبة لهؤلاء الذين اختاروا البقاء محبوسين داخل تصورات العصر الحالية. ولكن بالنسبة لنا، فقد كانت باستمرار منتجًا آخر للثقافة، وكيانًا أجنبيًا على نحو واضح. وأخيرًا بات علينا رؤيتها على أنها مشروع يرتبط بحقبة بعينها، وعرقي (غربي)، ويرتبط بثقافة بعينها (مدفون ثقافيًا)، وهو المشروع الذي يعد تيار وعي موجَّهًا سياسيًا ومحفِّزًا اصطناعيًا يغزو النسيج المستقر للتصورات والتجربة الإنسانية ويشوِّهه ويحاول في الغالب الاستيلاء عليه. وفي عالم يتكون من المجتمعات المهيمِنة والمهيمَن عليها، محكوم على بعض الثقافات بأن تُعتبر أكثر مساواة من الأخرى. وهذا الميراث من عدم المساواة، الذي بدأ وقَوِيَ أثناء فترة الاستعمار، مازال كما هو إلى حد كبير في الوقت الراهن. ولذلك فإن منتجات الغرب الثقافية، بما في ذلك العلم، يمكنها إدعاء السيادة التي لا تقاوَم والصلاحية العالمية لمجرد (كما سنرى فيما بعد) علاقتها الفطرية بالعرش السياسي للنفوذ العالمي.

نعرف أن الاستعمار يُخضِع ويقوّض ويخلِق الأتباع، وبعد ذلك يستبدل نموذجه بما يزيله. ومن الطبيعي أن نتوقع أن يعمل العلم الغربي، وهو مشارك للنفوذ الاستعماري، على نحو لا يقل تبجحًا وفاعلية؛ فهو يبسط هيمنته بالترهيب، وبالدعاية، وبتعليم أصول الدين المسيحي، وبالقوة السياسية. والواقع أنه لكونه منتَجًا ثقافيًا فقد كان المتوقع فقط هو أن يرتبط بقوى الدفع المختلفة (العدوانية في الغالب) لتلك الثقافة. وقد يحاول بسط هيمنته على الثقافات الأخرى من خلال طبقة النخبة التي يسميها المعلقون الاجتماعيون الآن "المُحَدَّثون" الذين كانت سمتهم المميزة، بعد فترة من تلقي التعليم في كمبردج، الاغتراب الشامل عن حياة أهلها وثقافتها. واتساقًا لهذا العلم مع أصوله، فقد ظل في خدمة الثقافة الغربية حتى يومنا هذا، وهو مكوّن مهم في هيمنة الغرب النشطة على نحو هستيري.

ومع ذلك فإنه بسبب القوى الداخلية الهائلة وغير المتعرَّف عليها، استطاعت الثقافات التي كانوا يسعون إلى فرض العلم الحديث عليها أن تحول دون دمجها. كما أدى عدم قدرته على توفير السلع وعجزه العام عن التعامل مع مشاكل بعينها كذلك إلى انهياره. وقد تكون الرؤية الكلية العالمية الخاصة بهيمنته الفعلية في الوقت الراهن مزعجة لأنصاره المتحمسين له. وقد تدنى في أنحاء عديدة من العالم غير الغربي إلى مرتبة السلعة (مثل معجون الأسنان) أو الأداة (حيث يمكن شراءه بالمال). كما فقد وعده بتحويل العالم إلى فردوس مادي والقضاء بالتالي على الفقر والقمع كل مصداقيته. والواقع أن هناك أدلة تبين أنه لم يحقق إلا عكس ذلك. وبالنسبة للعرض الخاص بالرؤية الكلية الميتافيزيقية الجديدة لإمدادنا بالإرشاد الأخلاقي، فقد رُفِض ذلك أيضًا إلى حد كبير. ولا تزال الدارما* والمحادثة

* دارما كلمة سنكسريتية معناها القانون الطبيعي، وهو مصطلح يشير إلى الترتيب الخفي في الطبيعة والحياة الإنسانية وسلوك المخلوقات والحياة التي تسير وفقا لهذا النظام والترتيب. والمصطلح في الأساس هو ما يدعى بالديانات الدارمية. ومن الناحية الأخلاقية تعني الدارما الطريقة الصحيحة في العيش أو التواصل الصحيح خصوصا ضمن مفهوم ديني وروحاني. بالنسبة للروحانية و المدارس الصوفية فإن الدارما يمكن اعتبارها طريق الحقيقة العليا. وتمثل الدارما المصطلح الأساسي ضمن الديانات الدارمية الناشئة في شبه الجزيرة الهندية بما فيها الهندوسي (سانتانا دارما) و البوذية (بوذادارما) والجاينية (جاينا دارما)

والمجتمع المحلي والتفاعل مع الكيانات المقدسة والرموز المرتبطة بها هي المحركات الأساسية داخل مجتمعاتنا. بل إن المرء يواجه تخليًا كبيرًا عن سلطان العلم في قلاع الثقافة الغربية ذاتها.

وهكذا فقد اتضح أن منطقة نفوذه الجغرافية أقل كثيرًا مما كان مرغوبًا أو جرت محاولة تحقيقه في الأصل. وفي المقابل هيمنت أفكار أخرى على المجتمعات البشرية (وزعزعتها في بعض الأحيان) لفترات أطول بكثير من الزمن. فعلى سبيل المثال، وُلِدت البوذية، التي كانت لها مثل العلم الغربي نظرية التسبيب الخاصة بها، على تراب الهند ومنه جرى تصديرها إلى الحضارات كلها. وقد تمتعت في مجتمعات مثل اليابان بنفوذ لقرون. كما زعزعت معظم مجتمعات جنوب وجنوب شرق آسيا بأفكارها الجديدة تمامًا الخاصة بما ينبغي أن يكون عليه المجتمع وبالعلاقة بين السانغا** والدولة. ومقارنة بالبوذية، فإن نفوذ العلم ذو تأثير قوي، ولكنه أقل انتشارًا. وينبغي كذلك تذكر أن البوذية، على عكس العلم، لم تُنشر أو تُفرض بالقوة.

لا يعود التصور الذاتي الفعلي للعلم الحديث باعتباره نشاطًا بشريًا مميزًا على نحو معترف به إلى ما يزيد على ٢٠٠ سنة في المجتمع الغربي. بل إن مصطلح "عالِم" نفسه (المستخدم كنظير لكلمة "فنان") اقترحه في البداية ويليام ويويل في أواخر ١٨٣٣ في اجتماع للجمعية البريطانية لتقدم العلوم. وكان ممارسوه فقط يستخدمونه بدون نفور قرب نهاية الربع الأول من هذا القرن [العشرين].

لا يعني هذا إنكار أن مواطني العالم عانوا بشدة من إغراءات العلم الحديث. فقد عانوا من ذلك بالفعل. تمامًا مثلما كانوا يعانون حتى وقت قريب من وعود

والسيخية، وتؤكد هذه الأديان جميعها على الدارما (الفهم الصحيح للطبيعة) في تعاليمها. وفي هذه التعاليم تبدأ الحياة بالتوافق مع الدارما و تتطور بسرعة إلى دارما يوكام، وموكشا أو نيرفانا. (المترجم)

**السانغا باللغة البالية هي جماعة المتدينين والنسّاك البوذيين ويتكونون من نساء ورجال الدين المتخصصين وغير المتخصصين (أي الرهبان والعلمانيين). (المترجم)

التنمية. ولكن كما يواجه المرء على نحو روتيني في الوقت الراهن "عفن التنمية"، فهو مضطر كذلك لقبول أن ثلاثة قرون من العلم قد زادت ما خلفته وراءها من الروائح المزعجة. ولذلك فليس مستغربًا أن نكتشف أن ما يُقال في تأبين التنمية يمكن قوله كذلك عن العلم الحديث.

العلـــم والتنميـــــة

ما الذي كان مسئولاً عن نفوذ العلم الضخم على خيال الناس في زماننا؟ كان أحد العوامل الكبرى هو تلك العلاقة الحميمة بين العمل والتنمية. فلا يمكن فهم أحدهما بمعزل عن الآخر، كما أوضح واضعو السياسة الهنود قبل ٣٠ عامًا:

في العصر الحديث يكمن مفتاح الرخاء القومي، بالإضافة إلى روح الشعب، في التوليفة الفعالة لثلاثة عوامل هي التكنولوجيا والمواد الخام ورأس المال، وربما يكون أولها هو أهمها، حيث إن خلق التكنيكات العلمية الجديدة وتبنيها يعوّض في واقع الأمر عن النقص في الموارد القومية ويحد من الطلب على رأس المال.[١]

بصورة عامة، كانت التنمية مجرد أحدث شريك للعلم الحديث في ممارسة هيمنته السياسية. وفيما مضى كان العلم قد ربط نفسه بالتنوير والمطالب الألفية، قبل أن يربط نفسه بالعنصرية والتمييز الجنسي والإمبريالية والاستعمار، ثم استقر مع التنمية، وهي **الفكرة التي جرى فيها تشفير معظم هذا الميراث السابق.**

والواقع أنه إذا تأملنا أحداث العقود القريبة الماضية، فسوف يذكرنا ذلك بأن التنمية والعلم عاشا تلك الفترة مرتبطين ببعض ارتباط الحصان بالعربة. فقد كنا نحن المجتمعات غير الغربية نرغب في التنمية لارتباطها بالعلم. وقيل لنا إن ما كان يتم الحصول عليه قبل التنمية، في شكل طبيعة خالصة أو سبل عيش غير غربية لم يكن يتسم بالعقلانية والمهارة والكفاءة التي يتسم بها العلم الحديث. فقد كان الناس والمجتمعات والطبيعة نفسها متخلفين نتيجة لغيابه. وقد أطلق

المخطِّطون على مناطق بكاملها صفة "متخلفة" لمجرد أنه ليس بها مصانع. (مازال المصنع حتى يومنا هذا رمزًا ملموسًا للعمليات الجديدة التي أوجدها العلم.) وكان لابد من استبدال التنمية بالتخلف، حيث يزعمون أن التنمية طريقة أفضل لتنظيم الإنسان والطبيعة تقوم على الروي العميقة الغنية للعلم الحديث.

وكان العلم بدوره مرغوبًا لأنه جعل التنمية ممكنة. ذلك أنه إذا نمَّى المرء مهاراته ذات الصلة فسوف يمكنه الحصول على تنمية وثروة غير محدودتين. وعزز العلم والتنمية حاجة كل منهما إلى الآخر؛ فقد أعطى كل منهما المشروعية للآخر بطريقة دائرية تؤدى على نحو شائع: "أنا أحك ظهرك وأنت تحك ظهري."

لو لم يكن للتنمية علاقة خاصة بالعلم لما كانت هناك حاجة إلى إزاحة الكفاف وإلى مستوى المعيشة الجديد الذي اقترحته التنمية.

ومع ذلك كانت العلاقة بين العلم الحديث والتنمية أكبر بكثير من مجرد كونها حميمة؛ فقد كانت فطرية. ويمكن تتبع هذه العلاقة الفطرية حتى الثورة الصناعية عندما نشأت لأول مرة العلاقة بين العلم **والصناعة**. ولا ينبغي أن يدهش ذلك القارئ إلى حد كبير. فبعض قوانين العلم الأساسية نشأت في الأصل نتيجة للتجربة الصناعية. فعلى سبيل المثال، نتج قانون الديناميكا الحرارية الثاني عن جهود تحسين عمل الآلة البخارية بغية تحسين الصناعة.

قدم العالم الهندي سي في سيشادري في ورقة بحثية بعنوان "التنمية والديناميكا الحرارية" بعض الأدلة الأصيلة على التطور التاريخي لهذه العلاقة بين الصناعة والعلم. وقد وجد سيشاري بعد التمحيص أن قانون الثيرموديناميكا (الديناميكا الحرارية) الثاني يتسم **بالمركزية العرقية**. فقد اتهم القانون الثاني، نتيجة لأصوله الصناعية، بأنه يؤيد باستمرار تعريف الطاقة بطريقة محسوبة على نحو يزيد حصة الموارد المخصصة فقط لأغراض الصناعات الكبرى (مقابل الحرف

الصغيرة). وفي ورقة بحثية ذات صلة بالموضوع، شاركه في كتابتها في بالاچي، كتب سيشادري:

يمثل قانون الإنتروبيا، تدعمه سلطته، معيارًا لاستغلال الطاقة المتاحة من الموارد المختلفة. وهذا المعيار المعروف بمفهوم الكفاءة لازمة لقانون الإنتروبيا وجاء إلى الوجود مع القانون. وينص معيار الكفاءة على أن فقدان الطاقة المتاحة في أي تحول يقل عندما تكون درجة الحرارة التي يتأثر بها التحويل أعلى من درجة الحرارة المحيطة. ولذلك فإن درجة الحرارة المرتفعة تكون قيمتها عالية وكذلك الموارد مثل البترول والفحم الخ التي تساعد على الوصول إلى درجات الحرارة تلك. وبهذا المعنى يمثل قانون الإنتروبيا قاعدة إرشادية لاستخراج الموارد واستغلالها.[٢]

باتت الكفاءة المتصورة على هذا النحو المعيار الأساسي للحكم على التكنولوجيات والعمل الإنتاجي. وفي ضوء العلم الحديث كان المزيد من الكفاءة من هذا النوع يُعتبَر مرادفًا لمزيد من التنمية. ومع ذلك فالواقع هو أن هذا المفهوم الأساسي للعلم الحديث يختلط بنوع معين من استغلال الموارد.

لا يزود الاقتصاد القائم على هذا النوع من العلم نفسه بمعيار يخدم الذات يضفي بها على نفسه الشرعية فحسب، بل إنه يفترض بذلك أيضًا أن لديه مبررًا للاستيلاء على كل الموارد التي كانت حتى ذلك الحين خارج سيطرته ولم يمسها العلم الحديث. وكما اخترع الاقتصاديون فكرة الندرة لتوسيع مجالها، فقد افترض العلم فكرة الكفاءة الثيرموديناميكية كي يبعد عنه المنافسة.

التحيز ضد الطبيعة والصناعات اليدوية

كما أشار سيشاردي، فقد ثبت أن كلاً من الطبيعة والإنسان غير الغربي يكونا الخاسرين عندما يصبح التعريف الثرموديناميكي هو معيار التنمية. إذ

يصبحان متخلفين بين عشية وضحاها. فعلى سبيل المثال أصبحت الرياح الموسمية المدارية، التي تنقل ملايين الأطنان من المياه عبر المدارات، غير كفء لأنها تؤدي عملها في درجات الحرارة المحيطة (وليست المرتفعة).

ويتفق إس إن ناجاراجا على ذلك فيقول:

لا يقتصر ذلك على العالَم العضوي فحسب. بل إن تبخر الماء، الذي يشكل السحاب ويزيل الملوحة، لا يتم عند درجة ١٠٠ مئوية. وما كان يمكن للحياة أن تخرج من خلال عملية مشابهة لتلك التي يستخدمها العلماء، في درجات حرارة مرتفعة. فالعلماء لا يمكنهم بناء تنظيمات عليا بدرجات حرارة منخفضة. وقد بُنيت الممارسات الزراعية المدارية على هذا النوع من المعرفة. ولنوعي المقاربات المختلفين معايير مختلفة للكفاءة. ولذلك فإن لهما فهمًا مختلفًا للتنمية.[٣]

وهو يضيف قائلاً:

أسلوب الطبيعة بطيء، وسلمي، وغير ضار، وغير متفجر، وغير مدمر، بالنسبة لغيره ولنفسه. تبدو النتيجة النهائية لعمليات النبات والآلة متشابهة: ألياف وريون. كما أن الآلة تنتج كميات كبيرة في وقت قصير. ولكن بأي ثمن؟ إن الثمن تتحمله القطاعات الضعيفة والطبيعة. فالآلة تستهلك كذلك الأشخاص المكبلين فيها (العمال).

الواقع أن كل العمل أو العمليات التي تجري في درجات الحرارة المحيطة يجري تقليلها في ظل هيمنة العلم الحديث. وبذلك فإن القَبَليين وعمال البامبو ونحل العسل ودود القز يعالجون جميعهم موارد الغابة في درجات الحرارة المحيطة، ومن ثم بدون الآثار الجانبية الملوثة للحرارة المبددة والمياه الملوثة المرتبطة بالعمليات الصناعية الكبيرة. ومع ذلك ترى التنمية أن مُدخَلات الريون ووحدات لب الورق عالية الطاقة هي فقط التي تعالج موارد الغابة وتسهم في النمو الاقتصادي والإنتاج.

وبالرغم من ذلك، مازال العلم الحديث يصر على أن "**معيار الكفاءة ينص على أن فقدان الطاقة المتاحة أثناء التحويل يقل عندما تكون درجة الحرارة التي يُجرى فيها التحويل أعلى من درجة الحرارة المحيطة**". وهو بهذه الوسيلة يزعزع الصناعات وسبل المعيشة كلها ويطردها في واقع الأمر. ويمكن للصورة النهائية لإنتاج أنواع السكر المختلفة في الهند أن توضح الفكرة.

تنتج الهند أنواعًا مختلفة من السكر. وأهم هذه الأنواع السكر الأبيض والجور. وطبقًا للرأي الرسمي فإن العمليات المستخدمة لاستخراج السكر الأبيض وإنتاجه تفوق تلك التي تؤدي إلى الجور. ولا يقتصر الأمر على أن الكفاءة الاستخراجية للمصانع الكبيرة أعلى، وأن المنتَج (السكر الأبيض) يُخزَّن بشكل جيد. فمن الممكن نقله وتخزينه، أو إساءة استخدامه لأسباب خاصة بالدولة. وهناك اعتراف بالتلوث المصاحب التي تحدثه مصانع السكر، إلا أنه يُعتبَر ثمنًا بسيطًا في مقابل فوائد التقدم.

أما الجور فغالبًا ما يجري تصنيعه في أفران مفتوحة باستخدام النفايات الزراعية أو الخشب أو مصاصة القصب. واستخراج عصير القصب ليس مرتفعًا كما في عملية الصناعة الكبيرة. كما أن المنتَج النهائي لا يبقى سليمًا بعد فترة معينه. ومع ذلك لا ينتج تلوث عن عملية الإنتاج؛ إذ لا يلحق ضرر بالأرض ولا بالغلاف الجوي. وبالطبع فإن التخزين والمضاربة في حالة الجور أقل سهولة.

بناءً على الحساب المجرد للعمليتين يبدو أنه من المصلحة العامة للدولة أن تدعم إحلال مصانع السكر الحديثة محل إنتاج الجور. **فالتنمية هي السكر الأبيض.** وهذا هو ما حدث في بلدان مثل بلادنا في فترة ما بعد الاستقلال. وتنص سياسة الائتمان تجاه المزارعين في المناطق القريبة من مصانع السكر الكبرى على أنه إذا أخذ المزارعون قروضًا لزراعة القصب من المؤسسات المالية الحكومية، فإنه يتوجب عليهم بيع كل محصولهم من القصب للمصانع الكبيرة. فلا يمكنهم أن يصنعوا من الجور. والواقع أن هناك موظفي حكومة خاصين، يسمون مأموري

السكر، يشرفون بالفعل على تلك التنمية. والواقع أن هذه النزعة السلطوية للتنمية تحظى بتأييد المحكمة العليا الهندية. فقد أمر أحد مأموري السكر مزارعًا بتوريد كل قصبه لمصنع سكر كبير. ورفض المزارع ذلك لأنه كان يريد تصنيعه جورًا بدلاً من ذلك. ورُفِع الأمر إلى المحكمة العليا. وأيدت المحكمة أوامر مأمور السكر.

إلا أنه تظهر صورة مختلفة، عندما يُجرى بحث أدق لصفات العمليتين ومنتجاتهما النهائية. حينئذ نكتشف كيف يبرز العلم الحديث صفات معينة بينما يستبعد غيرها، وكيف أن التبني الأعمى لإجراءاته يقودنا إلى التأكيد على القيم الخطأ. فالسكر الأبيض ضار بالصحة لعدد من الأسباب التي اختُبِرت وثبتت منذ فترة طويلة. والعمليات الجسمانية التي تدخل في أيض السكر الأبيض تنتهي بزعزعة صحة المستهلك. وبالإضافة إلى ذلك ليس لدى جسم الإنسان طلب فسيولوجي للسكر الأبيض في حد ذاته. أما الجور من ناحية أخرى، فطعام. وهو لا يحتوي على السكر فحسب، بل كذلك الحديد والڤيتامينات والمعادن المهمة.

إذا ما قورن نوعا السكر من كل الأوجه سيكون للجور إسهام إيجابي في الرفاه البشري، بينما لن يكون للسكر هذا الإسهام. إلا أن هذا لا يظهر في أية مقارنة لعمليات الإنتاج المجردة التي تنتج السكر والجور، وفي أي الحالات سيكون معيار هذه المقارنة قائمًا فقط في مجال رؤية العلم الحديث المعينة، والمتحيزة، لتحويل الطاقة الكفء. ومن المفترض ببساطة أن تكنولوجيا إنتاج السكر الأبيض أكثر كفاءة من التكنولوجيا المستخدمة في إنتاج الجور. وبالإضافة إلى ذلك، فإن كون الأمر يستحق إنتاج سلعة ضارة بصحة الإنسان وتلحق كذلك ضررًا بالبيئة (الحرارة المبددة والمياه الملوثة) أم لا يستحق ليس جزءًا من جدل الكفاءة.[٤]

وبالرغم من ذلك فإن المؤتمر الدولي لدور العلم في تقدم الدول الجديدة الذي عُقِد في أغسطس من عام ١٩٦٠ في إسرائيل يرمز إلى الوضع الجديد الذي تبحث عنه النُخَب الحاكمة في العالم الثالث للعلم الحديث. ففي ذلك المؤتمر قال إس إي إيموكي وزير مالية شرق نيجيريا للحاضرين:

نحن لا نطلب القمر ولسنا حريصين على القيام برحلة إليه معكم. إن كل ما نسعى إليه هو إرشادكم ومساعدتكم وتعاونكم في جهودنا لجمع ثروات بلادنا، كي نرتقي من مستوى الكفاف إلى حياة أكثر وفرة.[5]

تجديد المجتمــــــــع

كان يوازي الدافعَ إلى تحسين الصناعة الكبيرة في الغرب مشروعٌ على القدر نفسه من القوة لإعادة تنظيم المجتمع على أسس علمية (أي تتسم بالكفاءة). وضع أوجست كونت الخطة العامة. فقد كان لرؤيته الخاصة بتطبيق مبادئ العقلانية والنزعة الإمبريقية والتنوير على المجتمع البشري في كل تفصيلة تأثير واسع الانتشارعلى ما تسمى بالمجتمعات المتقدمة.

حصلت رؤية كونتية مشابهة تقريبًا على فترة حياة جديدة مع الاستقلال السياسي لدول العالم الثالث. وهنا أوكل للعلم (الأداة الأصلية) القيام بالدور الأساسي الخاص بمستويات الرفاه المادي التي لم يحلم بها أحد لمن يسمون فقراء الكوكب.

كان أشهر عينة من هذه الرؤية الكلية البريئة جواهر لال نهرو أول رئيس وزراء للهند الحرة. فلم يكن هناك زعيم من زعماء العالم الثالث مغرمًا بالتألق والوعد المرتبط بالعلم الحديث مثل نهرو. وكان يرى التنمية والعلم على أنهما مرادفان. وتبدو الرؤية الكونتية الأصلية بوضوح في إصرار نهرو على المزاج العملي باعتباره شرطًا لابد منه للتقدم المادي. وطبقًا لما قاله (في كتابه "اكتشاف الهند")، فإن العلم والعلم وحده هو الذي "يمكنه حل مشاكل الجوع والفقر، وسوء الأوضاع الصحية والأمية، والخرافات والعادات والتقاليد المحبطة، والموارد الضخمة التي تبدد، والبلد الغني الذي يسكنه أناس يموتون جوعًا".

نقل نهرو هذه السذاجة المفزعة إلى كبار بيروقراطيي البلاد. وتبنت الهند حل سياسة العلم في مارس من عام ١٩٥٨، وهذا جزء منها:

السمة السائدة للعالم المعاصر هي التعزيز المكثف للعلم على نطاق واسع، وتطبيقه لتلبية متطلبات البلاد. وهذا هو الذي وفر لأول مرة في تاريخ الإنسان للرجل العادي في البلاد المتقدمة في العلم مستوى معيشة ووسائل راحة اجتماعية وثقافية كانت مقصورة في يوم من الأيام على أقلية مميزة صغيرة جدًا من السكان. فقد أدى العلم إلى نمو الثقافة وانتشارها إلى حدٍ لم يكن ممكنًا من قبل. وهو لم يغير البيئة المادية للإنسان فحسب، بل إن الأهمية الأكثر عمقًا هي أنه وفر أدوات جديدة للفكر ووسع أفق الإنسان العقلي. وأثّر بذلك على قيم الحياة الأساسية، ومنح الحضارة حيوية جديدة وديناميكية جديدة.

ويمكن للعلم والتكنولوجيا التعويض عن نقص المواد الخام من خلال توفير البدائل، أو في الواقع توفير المهارات التي يمكن تصديرها مقابل الحصول على المواد الخام. وعند إضفاء الصبغة الصناعية على بلد من البلدان، لابد من دفع ثمن كبير لذلك باستيراد العلم والتكنولوجيا في صورة نباتات وآلات، وأفراد ومستشارين فنيين مدفوعي الأجر. ولهذا السبب يمكن أن تحد تنمية العلم والتكنولوجيا المبكرة والكبيرة في البلاد بصورة كبيرة من استنزاف رأس المال أثناء الحالة المبكرة والحرجة للتحول الصناعي.

لقد تطور العلم بخطوة متزايدة أكثر من أي وقت مضى منذ بداية القرن بحث ازدادت الفجوة بين البلدان المتقدمة والبلدان المتخلفة اتساعًا. ومن خلال تبني الإجراءات الأكثر نشاطًا وبذل أقصى جهودنا في تطوير العلم يمكننا تضييق الفجوة. فالواجب الفطري على بلد طيب مثل الهند، بكل تراثه من العلم والتفكير الأصيل وميراثه الثقافي العظيم، أن يشارك بشكل كامل في مسيرة العلم، التي قد تكون أعظم مشروعات البشرية في الوقت الراهن.[٦]

وبالمثل، أشار واضعو الخطة الخمسية الأولى للبلاد إلى أنه "في الاقتصاد المخطط للبلاد لابد للعلم من القيام بدور على قدر كبير من الأهمية ... والتخطيط هو العلم مطبقًا، والأسلوب العلمي معناه التخطيط."

ومع ذلك فإن هذه "الحقائق الجلية" العظيمة لم تبدُ واضحة للعديد من الأشخاص العاديين في العالم الثالث، وخاصة القبليين والفلاحين وغيرهم ممن لم يكونوا قد تحولوا بعد إلى النموذج الغربي. والواقع أنه إذا لم تكن فوائد العلم الحديث واضحة لهم بشكل مباشر، فلن تبدو التنمية على أنها ترمز لطريقة أفضل للقيام بالأعمال الروتينية. بل على العكس من ذلك، فقد بدت التنمية للأشخاص العاديين على أنها بالأحرى نوع من الغش. ورأى من يؤمنون بهذه الرؤية أنها تتطلب تضحيات أعظم، وجهدًا أكبر، وعملاً مملاً أكثر، مقابل سبل معيشة أقل ضمانًا. كما أنها تطلبت التنازل عن الكفاف (وما ارتبط به من استقلال) في مقابل التبعية وعدم أمان عبودية الأجر.

لو تُركت التنمية بمفردها لما حققت تقدمًا كبيرًا في أنحاء المعمورة. وكونها حققت تقدمًا في النهاية، فقد كان ذلك مرجعه بشكل خالص إلى السلطة القسرية للدول القومية الجديدة التي تتولى حاليًا إلى جانب وظيفتها الضابطة وظيفة قيادية كذلك. وتقدمت كل دولة قومية طوعًا لفرض التنمية، في الغالب بمساعدة الشرطة والقضاء. وإذا كان مواطنو الدول الجديدة من الجهل بحيث لا يمكنهم بمفردهم تنظيم "فوائد التنمية"، فلم يكن أمام تلك الدول من خيار سوى "إجبارهم على التحرر".

أصبحت التنمية قسرًا؛ فهناك الترحيل الإجباري إلى قرى الأوچاما*، والتعاونيات الإجبارية، وربط الناس بأشكال جديدة من التنظيم "من أجل مصلحتهم".

* اتخذ الرئيس التنزاني الراحل جوليوس نيريري الأوچاما أساسًا لمشروع التنمية القومي في بلاده. وقد ترجم هذا المفهوم إلى نموذج للإدارة السياسية الاقتصادية من خلال وسائل عديدة. و"أوچاما" كلمة سواحيلية معناها "الأسرة الممتدة". وكان نيريري يرى أن "الأسرة الممتدة الإفريقية تعني أن كل فرد في خدمة

وقد قال أبل أليير الرئيس الإقليمي الجنوبي بالسودان أثناء مناقشة المجلس لمشروع قناة چونجلي المثير للجدل: "إذا كان لابد لنا من دفع شعبنا إلى الفردوس بالعصا، فإننا سنفعل ذلك من أجل مصلحتهم ومصلحة من سيأتون من بعدنا."[٧] ولا تفهم الدولة الحديثة حق الناس في ألا يُنَمَّوا، ناهيك عن قبولها لذلك.

لابد أن نعترف بأن التزام الدولة بالتنمية نبع من التزامها المقابل بالعلم الحديث. إذ كان العلم اختيارًا مثاليًا لأنه ادعى قدرته على إعادة صنع الواقع. فقد أعاد تعريف المفاهيم والقوانين واختراعها، وبالتالي أعاد صنع الواقع كذلك. كما أنه وضع نظريات جديدة حول طريقة عمل الطبيعة، أو الأهم من ذلك الطريقة التي ينبغي أن تعمل بها.

لهذا السبب فإنه عندما كانت الدولة في العالم غير الغربي تتولى دور خبير التنمية، الراغب في خلق مجتمع واقتصاد جديدين، بمجموعة جديدة تمامًا من المعابد وكل شيء، كان من الطبيعي أن يصبح العلم الأداة الأكثر جاذبية وأهمية بالنسبة لهذا الغرض. وعلى أي الأحوال، فقد كان نهرو هو الذي أطلق على مشروعات التنمية الضخمة تسمية "معابد الوقت الراهن".

لم ينجُ الناس أو الطبيعة باعتبارهم ضحايا للنزعة التنموية التي يحركها العلم وتقودها الدولة. واليوم أصبح إعادة صنع الطبيعة هاجسًا كبيرًا من هواجس الإيكولوجيا ذات الطابع الرسمي. وتتبع الصورة الكلاسيكية من مقاربة العلماء لما يسمى تنمية الغابات. فعلماء الغابات لا يمكنهم إعادة خلق غابات طبيعية. ولكن ذلك لا يزعجهم. فهم يعيدون بدلاً من ذلك تعريف الغابات باعتبارها مزارع، وينفذون الزراعة الأحادية* تحت اسم الحراجة العلمية. وبذلك استعيض عن

الجماعة. وبذلك فإن الأوچاما تتميز بوجود مجتمع محلى التعاون والتقدم الجماعي هما مبرر وجود الفرد. (المترجم)

* نظام زراعي ، فيه يزرع نفس المحصول مرة تلو الأخرى فى نفس الأرض ، مقابل زراعة عدة محاصيل فى تعاقب منتظم وعلى فترات مختلفة (الدورة الزراعية). (المترجم)

الطبيعة ببديل من نوعية أدنى. والواقع أن استزراع الغابات الذي يهندسه العلم الحديث يصبح إزالة للغابات الطبيعية.

تدعي الدولة أن لها الحق في "تنمية" الناس والطبيعة على أساس رؤية للتقدم معروضة في مشروعات مقدمة من العلم الحديث، الذي هو نفسه منتج ثقافي للغرب. وليس للناس دور سوى أن يكونوا متفرجين أو تروس في هذه "المغامرة الكبرى". وفي المقابل يُعْطَون، أو بعض منهم على الأقل، ميزات استهلاك العجائب التكنولوجية الناتجة عن الاتحاد العنيد للتنمية والعلم. وترى الدولة الراعية أن هذا تعويض مناسب عن التخلي عن الحقوق الطبيعية. أما هؤلاء الذين لا يمكنهم أو لا يريدون المشاركة فلابد من فقدانهم حقوقهم. فمن الممكن إزاحتهم خارج حلبة الموارد، ويجري تحول مواردهم بدلاً من ذلك إلى صناعة كبيرة.

الحافة الشمولية

تظل الفكرة الديمقراطية العنصر المحتمل المتاح للتصدي لاضطهاد الحداثة المزدوج هذا. فالديمقراطية تقوم على مبدأ حقوق الإنسان الأساسية. ولننتقل إلى كيفية التقويض الفعال لهذا الاحتمال الخاص بتقييد شمولية الحداثة.

بحثنا الصلات الفطرية بين العلم الحديث والتنمية، والتحيز الضمني في العلم ضد كل من الطبيعة وإنتاج الصناعات اليدوية. كما ناقشنا كيف وجدت الدول القومية، الملتزمة التزامًا قويًا بالتنمية، في العلم أداةً جذابة لمشروعها الخاص بإعادة صنع أهلها على الصورة التي اعتقدت أنها الشكل المتقدم للإنسان.

هذان الملمحان الخاصان بعلاقة العلم الحديث/الدولة الحديثة قوَّضا على نحو غير مباشر حقوق الإنسان الطبيعية. أولاً: ألغى العلم كل العمليات القائمة في الطبيعة والتكنيكات التقليدية باعتبارها قيمًا دنيا أو هامشية، مُمَكِّنًا بذلك الصناعة الكبيرة (الرأسمالية أو المملوكة للدولة) من إحلال المشروعات المقدمة من العلم.

إلا أنه في التاريخ البشري، وحتى الثورتين العلمية والصناعية على أقل تقدير، ظلت المعرفة التقنية الضرورية للبقاء في أغلب الأحيان غير مركزية ومشتتة تمامًا. وكان هناك بالمعنى الحرفي للكلمة ملايين الفنون والتكنولوجيات ـــ تستخدم جميعها مجموعة كبيرة من المعرفة المتراكمة وتنتج كمًّا ضخمًا من السلع، والأفكار الثقافية، والرموز النابعة من التنوع الثري للتجربة الإنسانية، وتقوم بشكل أساسي على استغلال العمليات في درجات الحرارة المحيطة. ومن نواحٍ عديدة، كان هذا التنوع التقني للأنواع البشرية مساويًا بصورة أو بأخرى للتنوع الوراثي للطبيعة نفسها.

ثانيًا: أُعيد تعريف التصور نفسه الخاص بما شكَّل الحالة العادية البشرية. فقد خسر الناس الحق في المطالبة بما يمكنهم القيام به باعتبارهم بشرًا قادرين ما لم يتعرضوا للتلقين الذي تتطلبه الحداثة. كما افتُرِض على نحو مُسَلَّم به أنهم غير أكفاء كبشر ولابد من إعادة صنعهم. وأشار قرار السياسة العلمية الذي سبق اقتباسه إلى أنه "**يمكن أن تصبح موارد الهند الضخمة من القوى البشرية أحد الأصول في العالم الحديث فقط عند تدريبها وتثقيفها.**" وإذا ظهرت أثناء ذلك كصور كاريكارتيرية باهتة للبشر في الثقافات الأقوى، فلن يكون ذلك شيئًا يبعث على القلق. إذ سيقرر العلم وخبراؤه كيفية تنشئة البشر، وتدريبهم وترفيههم وما ينبغي أن يستهلكوه.

ليس هذا بالأمر الذي يصعب تحقيقه على العلم الحديث لأنه لا يزعم ارتباطه بالكفاءة الأكبر فحسب، بل كذلك بامتلاكه قدرة توضيحية أكبر. والأكثر من ذلك أنه يزعم أن قدرته التوضيحية أعلى من أي شيء تحقق من قبل في التاريخ البشري، لأنه وحده المحايد وبالتالي الموضوعي. وكان من السهل كذلك ربط الموضوعية بالمساواة والديمقراطية، حيث كان الحياد مفيدًا للكل. (بدا تحيز أشكال الإدارة المَلَكية، على سبيل المثال، سيء السمعة.) ولذلك بدا العلم الحديث مناسبًا على نحو مثالي للديمقراطيات الحديثة.

من خلال التنفيذ، خفّضت قيمة كل شيء "غير علمي" باعتباره ذاتيًا واعتباطيًا، وذا قيمة هامشية، ولا يمكن جعله أساسًا للسياسة العامة.

شكلت ما تسمى الثورة العلمية في القرن السابع عشر خطًا فاصلاً في التفكير بشأن التفكير. فقد نجحت الثورة في أن تدخل في الأذهان اتفاقًا عامًا على أنه لأول مرة في تاريخ البشرية ينجح البشر في الكشف عن طريقة لاكتساب معرفة أكيدة كالمعرفة التي كانت من قبل متاحة فقط عبر النصوص المقدسة. وكان تكنيك اكتساب المعرفة هذا موثوقًا به بحيث كانت المعرفة المكتسبة على هذا النحو غير قابلة للتفاوض بالنسبة للأغراض العملية كافةً. وكان هذا الادعاء هو ما قد يتضارب مع حقوق الإنسان الطبيعية.

أُبقيت المعرفة التي لا خلاف عليها التي افترض العلم أنه يقدمها خارج حلبة السياسة؛ فهي لم تكن بحال من الأحوال نتيجة مساومة أو اختيار. والواقع أن المرء لم يعد حرًا في اختيار المعرفة العلمية باعتبارها رأيًا من بين أنساق معرفة أخرى. فقد كانت المعرفة العلمية أحد المعطيات. إذ لم يعد هناك من هو حر في رفض بياناتها، مثلما كان حرًا (ويحظى بالتشجيع في كثير من الأحيان) في رفض بيانات الدين أو الفن. ولم يكن الفرد الذي يرفض قبول الرؤية الكلية العلمية الأساسية يخاطر بأن يسمى ليس جاهلاً فحسب، بل ظلاميًا أو متحديًا أو غير عقلاني.

توجد نقطتان مهمتان هنا. أولاً: كانت الكائنات غير المعصومة المزودة بآلية غير معصومة، هي العقل، تخاطر حينذاك بالمطالبة بطريقة معصومة لتوليد المعرفة والتصديق عليها. ثانيًا: كانت العقلانية نفسها تُختَزل إلى ما لا يزيد على العقلانية العلمية الضيقة والمتحيزة التي ليس لديها الكثير من الثمين الذي له علاقة بالطريقة التي يفكر بها العقل البشري بالفعل، وإن كانت لها علاقة كبيرة بالطريقة التي يظن بها بعض الناس أنه ينبغي على العقل أن يفكر بها.

لابد أن نعترف بأن العلم الغربي الحديث في سعيه للحصول على النفوذ لا يمكنه تحمل كونه متحفظًا بشأن طبيعة ادعاءاته. فقد اضطرته فرضياته إلى تركيز كل العلوم والتوفيق فيما بينها، والتظاهر بعمل ذلك بحياد. ومع زيادة الحاجة إلى التصديق أصبح العلم الحديث أقل ديمقراطية وتحول الحصول إلى المعرفة نفسها إلى مسألة امتياز وتدريب خاص. وكان يُنظر حينذاك إلى الشخص غير المتخصص على أنه وعاء فارغ يُملأ بمحتويات العلم. وكان عليه التخلي عن معرفته وحقوقه المعرفية.

هناك مفارقة غريبة أخرى. فقد كان العقل العلمي يعمل بمنطق يزعمون أنه مستقل عن العوامل الشخصية أو النزوات. ذلك أنه يهدف إلى صياغة قوانين توجد مستقلة عن الأشخاص. غير أن من يصدقون عليه كانوا أشخاصًا، وكانوا في الغالب أشخاصًا لهم مصالح مكتسبة في سلطة العلم، وكانوا يعتمدون عليه في معيشتهم. وبذلك استغل الأشخاص غير المعصومين المكانة المرتبطة بعلمهم للحصول على نصيب من النفوذ السياسي. فقد استُعيض إلى حد كبير عن الاقتراع، بشكل خرافي، بالكهنوت العلمي الذي تلقنه افتراضاته المشتركة.

وبالطبع كان ذلك يتعارض تعارضًا تامًا مع العمل الديمقراطي حيث الحقوق فريدة وعامة وتخص الأفراد في المقام الأول لأنهم أعضاء في النوع نفسه. وتشمل تلك الحقوق حق المطالبة بمعرفة صحيحة والحق في رفض المعرفة المحايدة. وهو الحق الذي يشمل، بعبارة أخرى، القدرة على التصديق على المعرفة. وفي ظل الطغيان الجديد للعلم الحديث، أعتُدي أولاً على تلك الحقوق، ثم قُضي عليها، ولم يعد الأشخاص العاديون يعتبرون قادرين بموجب ثمرة نشاطهم الخاص بتوفير المعرفة العالمية الصحيحة والأكيدة أو الحصول عليها. وقد نُزِع هذا الحق السياسي من كل الأشخاص الذين يقعون داخل مجال دكتاتورية العلم. والواقع أنه بالنسبة للطبقات الحاكمة التي شعرت بأنه من المبكر مقرطة حقوق الإنسان، أو أنه لا

ضرورة لذلك، يوفر العلم في الوقت الراهن أداة يمكنها بها أن تسترد بيد ما اضطرت من قبل إلى منحه باليد الأخرى.

بالتخطيط على هذا النحو، أصبح العلم والتكنولوجيا – التكنوقراطية – في الوقت الراهن الوسيلة الأساسية لسلب الناس حقوقهم لمصلحة مجالات المعرفة والإنتاج، من أجل إلغاء حقوق الناس في خلق المعرفة، والقضاء على حقوقهم في التدخل في أمور المصلحة العامة أو التأثير على سبل عيشهم وبقائهم.

تبدو عدم القابلية للتفاوض الخاصة بالعلم الحديث، وموضوعية المعرفة العلمية التي طالما تباهوا بها، وحياد معلوماتها الظاهري جميعها ملامح إيجابية لمعظم الرجال العاقلين والمتعلمين الذين ينتمون إلى الديانات والقيم والأمم المختلفة. لقد بدت العقلانية والمزاج العلمي والتعليم الحديث أصولاً ضرورية ولا يمكن الاستغناء عنها للحياة البشرية.

ومع ذلك فإنه بالرغم من ترقية العلم نفسه لمعرفته بواسطة اختلاف الآراء، ومن خلال صدام الافتراضات، فإنه سرعان ما رفض اختلاف الآراء من خارج منطقة نفوذ العلم فيما يتعلق بمضمونه أو مناهجه ونمط عقلانيته. لقد أصبح عدم قابلية الافتراضات والمناهج والمعرفة للتفاوض خرافة قوية تكونت بشكل معقد على مدى قرون عدة يغذيها جهل مصطنع بين مروجي دعايتها فيما يتعلق بالطريقة التي تفاوض بها على ظهوره وموقعه الذي يبدو حصينًا.

أصبحت المعرفة العلمية – التي يُنظر إليها على أنها أسمى من العاطفة والطائفة والمجتمع واللغة والدين ومتعدية للقوميات – الأداة المفضلة والأساسية للتغيير ليس فوق مصالح الكل فحسب، بل الأهم من ذلك أنه يمكن فرضها على الكل. والواقع أنه لم يكن هناك قط هذا القدر الكبير من الاتفاق بين المفكرين من دول عديدة، سواء أكانوا ليبراليين أو شيوعيين أو رجعيين أو غانديين أو محافظين، أو حتى ثوريين؛ فقد استسلموا جميعًا لإغراء العلم.

ما قلناه فيما يتعلق بعلاقة القوة بين العلم الحديث وغيره من المعارف يصدق كذلك على ما بات سائدًا بينه وبين التكنيكات. وأصبحت التنمية القائمة تشكل قوة ديناميكية (نشيطة في استعمارها)، ملتزمة بتعريض إمكانيات البقاء والبيئات الملائمة لأعداد الناس المتزايدة أكثر وأكثر للخطر. وقد وجدت بصورة عامة أن معرفة الناس تنافسية وبالتالي هجومية. وبما أنها احتفظت بموقف يتسم بالازدراء تجاه العلم الشعبي، فقد عاملت حقوق الناس في استخدام الموارد على طريقتهم بشكل يكاد يخلو من الاحترام.

أهم شيء هو أن مصلحة الدولة الحديثة في تلك التنمية نفسها كانت تدين بالكثير لبحث الأخيرة المستمر عن طرق ووسائل لتعريض الاستقلال الفردي والإبداع وما يصاحبه من حرية سياسية للخطر والتآكل والقضاء عليهما في كثير من الأحيان. وفي الدولة الديمقراطية يمكن للناس أن يحكموا أنفسهم، إلا أنه لا يمكنهم ذلك إذا كانت الحكومات تحاول جادةً في الوقت نفسه رؤية ما إذا كان بالإمكان إدارتهم وتغييرهم بنجاح أم لا.

ما إن جرى خفض قيمة الحقوق المعرفية للناس العاديين حتى أمكن للدولة المضي قدمًا في استخدام المعايير التي يُزعَم أنها علمية لاستبدال التصورات والحاجات التي تمت رعايتها وتحديدها على نحو رسمي بتلك الحقوق.

تحولت دعاية العلم، التي كانت توفر بمفردها وصفًا سليمًا للطبيعة، إلى عصا لضرب توصيفات الطبيعة المتجاوزة للعلم أو العلمية الشعبية. وتعاملت "حركات علم الشعب" المختلفة في الهند مع هذه الوظيفة بجد إلى حد كبير عن طريق العمل كمؤسسة غير رسمية، حيث حاولت بشهامة الاستعاضة عن علم ساحر القرية أو الـــ"تانتريك" ببربرية العلاج بالصدمات الكهربية أو جراحات المخ الخاصة بالعلم الحديث.

شمل هذا التوسع في مجال المعرفة العلمية أطول حرمان من حقوق الآخرين المعرفية. وبما أن سياسة الدولة ملتزمة بهذه المعرفة بشكل حصري، فقد أساءت للمعارف الأخرى أو تجاهلتها. وكمثال على ذلك في الطب، فإن التحيز الذي مورس ضد أنظمة العلاج الهندية لمصلحة الطب الكيميائي المستورد يحتاج إلى بعض التوثيق.

مناطق النفوذ كلها غير متسامحة وتولِّد العنف. فنجد أن صلف العلم فيما يتعلق بمعرفته جعله يحل بدائله محل البدائل المتاحة على نحو نشيط، حيث فرض على الطبيعة عمليات جديدة واصطناعية. وكان من الطبيعي أن تثير هذه الممارسة العنف والمعاناة غير المحدودين والمتوطنين، حيث كبتت تصورات العلم الحديث الأنظمة الطبيعية على نحو يتسم بالرعونة وعدم اللياقة. وهكذا، فكما قضى الأوروبيون على ملايين السكان المحليين من الهنود في أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية وعلى غيرهم من السكان المحليين في أماكن أخرى لإفساح المجال لنوعهم، ومثلما اقتلع طبُّهم طبَّ هؤلاء، وبذورُهم بذورَهم، فقد حاول مشروعهم المعرفي المسمى بالعلم الحديث السخرية من طرقهم الخاصة بالرؤية والعمل والامتلاك ومحوها.

المعرفة سلطة، ولكن السلطة معرفة أيضًا. إذ تقرر السلطة ما هو معرفة وما ليس كذلك. وهكذا حاول العلم الحديث بالفعل قمع أساليب التفاعل مع الإنسان والطبيعة والكون غير المنافسة ولكنها مختلفة. فقد حارب من أجل إفراغ الكوكب من كل تيارات المعرفة المختلفة كي يؤكد الهيمنة التي لا ينازعها شيء لمجموعة قواعده ونسق تصوراته، وهو النسق الذي يتم ربطه على نحو واضح بالدوافع العدوانية للثقافة الغربية.

من الوهم أن نظن أن العلم الحديث وسع إمكانيات المعرفة الحقيقية. فالواقع هو أنه جعل المعرفة نادرة. إذ أفرط في توسيع بعض الحدود وأزال حدودًا أخرى أو سدها. وبذلك حد في الواقع من إمكانيات إثراء المعرفة المتاحة للتجربة

البشرية. فقد اتضح أنه يولّد انفجار معلوماتي غير عادي، وليس معرفة. وأغلب ما يمكن قوله عن المعلومات هو أنها معرفة في صورة مشوهة متدنية القيمة. وكان ينبغي فهم العلم على نحو نقدي ليس باعتباره أداة لتوسيع المعرفة، بل للاستعمار والتحكم في اتجاه المعرفة، وفي النهاية السلوك البشري، في إطار سبيل مستقيم وضيق يؤدي إلى هدف المشروع.

فهل الهزيمة شاملة إذن؟ كلا. فالكوكب لم يستسلم لاستيلاء العلم الحديث في كل مكان. والواقع أن رموز العلم الخارجية ــ غذاء الشركات الزراعية، والمفاعلات النووية، والسدود العملاقة ــ تواجه تمردًا عبر المعمورة. وإذا كان من ذاقوا طعم ثمار العلم الحديث الفارغة قد أفاقوا من وهمهم، فقد رفض آخرون تذوقها بالمرة. فعلى سبيل المثال، يرفض ملايين المزارعين سلالات الأرز الحديثة المصنعة بواسطة مراكز أبحاث الحبوب وتتحكم فيها الأعمال الزراعية. ويرفض المواطنون في أنحاء العالم الطب الكيميائي الحديث بدرجات متفاوتة. ويرفض ملايين الناس العاديين فكرة العيش من خلال القيم المشوّهة (والمشوَّهة) المرتبطة العلم الحديث.

في بلد كالهند، عجزت ٤٠ سنة من رعاية الدولة للعلم وكل أعماله عن دعم سمعته المنهارة. ففي عام ١٩٧٦ جعلت رئيسة وزراء الهند الراحلة أنديرا غاندي نشر المزاج العلمي أحد واجبات المواطنين الهنود الأساسية، وعدّلت الدستور بناءً على ذلك. وبالرغم من ذلك هناك أحساس أكبر بالأزمة داخل المجتمع العلمي الهندي الذي يجد نفسه في كل عقد أقل تناغمًا مع هموم المجتمع الهندي الأساسية.

شل هذا الإحساس بالفشل على نحو لا رجعة فيه جزءًا كبيرًا من قوة الدفع التي تدفع بالهند إلى القيد الذي أعده لها مشروع العلم الحديث. فلا يقتصر الأمر على عدم تعاون الناس في المجتمعات غير الغربية مع أهدافه الأساسية، بل إنهم يشيرون إلى أنهم لا يأبهون بتاتًا بالغرب وإبداعاته.

وفي مناطق عديدة، أصبح عدم التعاون عدوانيًا. فالناس والجماعات والقرى يرفضون التنمية المحدَّثة صراحةً ويصرون بعناد على الحفاظ على أساليب حياتهم، وتفاعلاتهم المحيطة مع الطبيعة، وفنون سبل المعيشة. ومن المقدر للتمرد على التنمية أن يكون في مستوى آخر تمردًا على العلم الحديث والعنف الذي يرمز إليه. وكان ذلك رأي المهاتما غاندي. وسوف يصبح في النهاية رأي المهتمين بحقوق الإنسان والطبيعة. الطبيعية في كل مكان.

المراجــــع

1. Indian Science Policy Resolution, 1958, in W. Morehouse, *Science in India,* Bombay: Popular Prakashan, 1971, p. 138.

2. C. V. Seshadri and V. Balaji, *Towards a New Science of Agriculture,* Madras, MCRC, undated, p. 4.

3. S. N. Nagarajan, in a personal communication to the author dated 7 May 1990.

4. See Claude Alvares, *Science, Development and Violence,* New Delhi: Oxford University Press, forthcoming, for a detailed argument.

5. In Ruth Gruber (ed.). *Science and the New Nations,* London: Andre Deutsch, 1963, p. 34.

6. The entire Science Policy Resolution is to be found in Ward Morehouse. op. cit., pp. 138-40.

7. Quoted in E. Goldsmith and N. Hildyard, *The Social and Environmental Effects of Large Dams.* Wadebridge: Wadebridge Ecological Centre, 1984, p. 18.

Mahatma Gandhi's vigorous attack on the claim of modern science to truth in M. K. Gandhi, 'Hind Swaraj', in *Collected Works of Mahatma Gandhi.* Delhi: Government of India, Vol. 4, pp. 81-208, has been most important to me. A few decades later, a kindred spirit, Lewis Mumford, examined similar trends and pointed to the violence inherent to science in L. Mumford, 'Reflections', *in My Works and Days,* New York: Harcourt B. Jovanovitch, 1979, and, of course, in his *The Myth of the Machine,* New York: Harcourt B. Jovanovitch, 1964. Among the more recent inquiries into the epistemological limitations of science, see for instance P. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge.* London: Verso, 1975, or K. Hubner, *Critique of Scientific Reason,* Chicago: University of Chicago Press, 1985. It is also worthwhile consulting L. Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact,* Chicago: University of Chicago Press, 1979, an early essay (written in 1936) on science as a social construction.

The vicious link between science and development has been explored in A. Nandy (ed.), *Science. Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity,* New Delhi:

Oxford University Press, 1988, and by myself in C. Alvares, *Science, Development and Violence,* New Delhi: Oxford University Press, forthcoming. I found very insightful C. V. Seshadri's seminal work *Development and Thermodynamics,* Madras: Murugappar Chettiar Research Centre, 1986, and also J. P. S. Uberoi. *Science and Culture,* New Delhi: Oxford University Press, 1978. For two case studies in India, see D. *Sharma, India's Nuc/ear Estate,* New Delhi: Lancers, 1983, and V. Shiva, *The Violence of the Green Revolution: Ecological Degradation and Political Conflict in Punjab.* Penang and London: Third World Network and Zed Books, 1991.

Stunning critiques of science have emerged from gifted practitioners of life husbandry. In the field of agriculture there is M. Fukuoka, *The One Straw Revolution,* Hoshangabad: Friend's Rural Centre, 1985, and in the field of health M. Kothari& L. Mehta, *Cancer: Myths and Realities.* London: Boyars, 1979, and *Death,* London: Boyars, 1986. I. Richards. *Indigenous Agricultural Revolution: Ecology and Food Production in West Africa.* London: Hutchinson, 1985, testifies to the appropriateness of indigenous knowledge of cultivation, while F. Apffel-Marglin, 'Smallpox in Two Systems of Knowledge', in F. Apffel-Marglin & S. Marglin,

Dominating Knowledge, Oxford: Clarendon, 1990, pp. 102-44, shows the inner cultural logic of a non-scientific way of seeing smallpox. Furthermore, there is obviously a long history of non-Western science. Thanks to the monumental work of J. Needham et al., *Science and Civilization in China,* Vols. 1-7, Cambridge: Cambridge University Press, 1954, rich material on China is available, while Dharmapal, *Indian Science and Technology in the 18th Century,* New Delhi: Impex. 1971, highlights the Indian patrimony of knowledge before colonization. S. Goonatilake, *Aborted Discovery: Science and Creativity in the Third World,* London: Zed Books. 1983, discusses the attempts and difficulties in redefining science from a non-Western perspective.

But no work of academia can be as compelling as human experience. Enmeshed in day to day village cosmology, it was not too long before the scales fell off quickly from my eyes. If one attempts to live close to the peasants or within the bosom of nature, modern science is perceived differently: as vicious, arrogant, politically powerful, wasteful, violent, unmindful of other ways. Life in Thane, a village north-east of the state of Goa, on India's West Coast, and for the past six years in Parra, a

more accessible coastal village, provided me with enough education to see through the emperor's new clothes.

الاشـــتراكية

هاري كليفـــــر

الاشـــــتراكية

هاري كليفـــــر

نقد التنمية الرأسمالية الذي دام أطول فترة هو نقد الاشتراكيين. فمن التحليلات ما قبل الماركسية للطريقة التي تولِّد بها التنمية الرأسمالية الفقر الشديد والمعاناة إلى جانب التركيزات الضخمة للثروة، مرورًا بتشريح ماركس للاستغلال الرأسمالي والعداء الطبقي، ومرورًا بأعمال لوكسمبورج وبوخارين ولينين عن الإمبريالية باعتبارها أعلى مراحل الرأسمالية، إلى النقد الأكثر معاصرة للتبعية، هاجم الاشتراكيون التوسع العالمي للعلاقات الاجتماعية الرأسمالية باعتبارها عملاً جلب البؤس وليس التحسينات إلى ظروف المعيشة بالنسبة للغالبية العظمى من شعوب العالم. وهم يقولون إنه بدلاً من "تنمية" العالم الثالث، "خلَّفت" الرأسمالية العالم الثالث ــ حيث جعلت الأمور أكثر سوءًا عما كانت عليه عندما كان لا يزال "متخلفًا"، أي متحررًا من فرض العلاقات الطبقية الرأسمالية.

ومع ذلك، فإنه في الوقت نفسه نجد أن الاشتراكيين بدلاً من أن يتخلوا عن مشروع التنمية يقترحون باستمرار تبني "تنمية اشتراكية" بديلة. وكانت تلك هي الحالة في المقام الأول حيث وفرت إقامة الاشتراكية في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية بديلاً حياتيًا حقيقيًا للرأسمالية، وليس مجرد نظرية. وأقنع التحول الصناعي السريع إلى حد كبير (بالمعايير التاريخية) لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية، الذي كان وقت ثورة ١٩١٧ لا يزال مجتمعًا زراعيًّا إلى أقصى حد، الكثيرين بتفوق التنمية الاشتراكية على التنمية الرأسمالية، وبتفوق الاشتراكية على الرأسمالية باختصار.

كان ذلك يصدق بشكل خاص على العالم الثالث حيث باتت معاداة الاستعمار تشمل معاداة الرأسمالية، وتأثر العديد من المفكرين في حركات الاستقلال بالجهود

السوفيتية لتعزيز التنمية الاشتراكية وبدأوا يفكرون في الطرق التي يمكن بها تكييف تلك الإجراءات تبعًا لظروفهم. وشمل هؤلاء المفكرون كلاً من الثوريين وهؤلاء الذين كانوا يسعون إلى إحداث تغيير أكثر سلمًا. وبحلول عام ١٩٢٠ كان ماوتسي تونج قد اجتُذِب إلى الماركسية والكفاح من أجل تحقيق الاشتراكية، طبقًا للنموذج السوفيتي إلى حد ما. وبحلول عام ١٩٢٧ كان جواهر لال نهرو، بعد عودته من مؤتمر بروكس للجنسيات المضطهدة وزيارته لموسكو، مستعدًا لإعلان أن هدفه هو الاشتراكية، وكذلك الاستقلال الذي كان يسعى حتى ذلك الحين لتحقيقه كأحد تلاميذ غاندي. وفي عام ١٩٣٦ أعلن عن العلاقة بين الاشتراكية والتنمية التي سوف يشارك فيها جيل من الزعماء في أنحاء العالم الثالث: "لا أرى من سبيل للقضاء على الفقر، والبطالة واسعة الانتشار، والنيل من قدر الشعب الهندي وإخضاعه إلا من خلال الاشتراكية."

في أماكن أخرى من الإمبراطورية البريطانية، ستتكرر رؤى اشتراكية أخرى، مع كوامي نكروما في ساحل الذهب (غانا)، وجوليوس نيريري في تنجانيقا (تنزانيا)، وإيريك ويليامز في ترينداد وتوباجو. وفي الإمبراطورية الفرنسية، سعى كذلك زعماء مثل هوشي منه في الهند الصينية، وبن بيلا في الجزائر، وليوبولد سنجور في السنغال، وموديبو كيتا في مالي، وسيكوتوري في غينيا، من أجل تحقيق شكل من الاشتراكية أو الشيوعية فيما بعد الاستعمار. ومن بين زعماء العالم الثالث العديدين الآخرين الذين اتجهوا إلى أشكال متعددة (ومختلفة إلى حد بعيد في كثير من الأحيان) من الاشتراكية، لابد لنا كذلك من ذكر فيدل كاسترو وتشي جيفارا في كوبا، وباتريس لومومبا في الكونغو البلجيكية، وأميلكار كابرال في غينيا البرتغالية، وكاميلو توريس في كولومبيا، ومعمر القذافي في ليبيا، ومايكل مانلي في جامايكا، وبول بوت في كمبوديا، وسلفادور الليندي في شيلي، وسينديرو لومينوسو في بيرو، والساندينيستا في نيكاراجوا، ونيلسون مانديلا في جنوب إفريقيا. وكان تبني الصين وكوبا الاشتراكية على النمط السوفيتي بعد ثورتيهما

عقب الحرب العالمية الثانية، ونجاحهما في القضاء على أوضح شرور التنمية الرأسمالية ــ التجويع، وأقصي قدر من الفقر والثروة، والأمية ــ التي كانت لا تزال موضع جدل فى أماكن أخرى، قد عزز حجة الأشكال الاشتراكية للتنمية.

باختصار، استعر خلال العقود الأربعة منذ الحرب العالمية الثانية التنافس بين التنمية الرأسمالية والتنمية الاشتراكية في العالم الثالث بموازاة المنافسة بين الرأسمالية في العالم الأول والاشتراكية في العالم الثاني. وبينما كان الأمريكيون والقوى الاستعمارية السابقة في أوروبا الغربية يدفعون باستراتيجيات التنمية الخاصة بها في ظل النقطة الرابعة وغيرها من برامج المساعدات الخارجية، سعى السوفييت (بعد موت ستالين في الغالب) والصينيون وإلى حد ما الكوبيون إلى توسيع نماذج التنمية الخاصة بهم، من خلال دعم الحركات الثورية العديدة من ناحية، ومن خلال برامج المساعدات الخارجية الخاصة بهم من ناحية أخرى. وفي موازاة الأساليب الغربية، مولت البلدان الاشتراكية التجارة وتنمية البنية التحتية، من السدود إلى الطرق والأبحاث الزراعية، وأنشأت المدارس وجاءت بالآلاف من طلاب العالم الثالث إلى البلدان الاشتراكية للتعليم. وفي غياب الاستثمار الأجنبي الخاص فحسب، أمكن تمييز أساليب المساعدات الخارجية الاشتراكية بشكل حاد عن أساليب المساعدات الخارجية الغربية. وفي سياق هذا التاريخ، ليس من المبالغة أن نقول إن غالبية الحركات الثورية في العالم الثالث التي كانت تهدف إلى الإطاحة بالمؤسسات المحلية الخاصة بالنفوذ الرأسمالي لجأت إلى تلك البلدان الاشتراكية من أجل العون ونماذج التنمية البديلة.

الثورات الشعبية في عام ١٩٨٩

في أعقاب موجة الكفاح الشعبي التي اجتاحت شرق أوروبا في عام ١٩٨٩ وأطاحت بالحكومات التى تصف نفسها بالاشتراكية وسط انتفاضة شعبية واسعة

كذلك في الاتحاد السوفيتي نفسه ـــ من البلطيق مرورًا بالجمهوريات الروسية إلى جمهوريات وسط آسيا ـــ من المستحيل بالرغم من ذلك تحاشي الاعتراف بأن الاشتراكية على النمط السوفيتي تتمزق من الداخل. وفي الغرب، يعلن أيديولوجيو الرأسمالية موت الاشتراكية، أي الدفن النهائي للإله الذي فشل، وانتصار الحرية والديمقراطية والأسواق الحرة. إنهم يعلنون بابتهاج انتهاء الحرب الباردة؛ فقد فازت الرأسمالية، وهُزِمت الاشتراكية، والتاريخ في نهايته.

في الوقت نفسه دُفِع الاشتراكيون والشيوعيون في أنحاء العالم بوضوح إلى وضع دفاعي. فمن ناحية نجد أن المعارضين المتشددين للإصلاح، وخاصةً في الصين حيث رد ماوتسي تونج ورفاقه على انتفاضة شعبية مماثلة بغسل ميدان السلام السماوي بدماء أبنائهم، يدينون الحركات الجماهيرية بأنها رجعية ومضادة للثورة ويعلنون أنفسها آخر معاقل البديل الاشتراكي للرأسمالية. ومن ناحية أخرى، تُجبر أعداد ضخمة من المعارضين الاشتراكيين والشيوعيين الآخرين للرأسمالية، الذين يعترفون بأن الحركات في شرق أوروبا شعبية بحق، على الاحتماء وإعادة التفكير.

الواقع أننا جميعًا من نكافح من أجل عالم أفضل بعد الرأسمالية، سواء أكنا نسمى أنفسنا اشتراكيين أم لا، وجميعنا الذين نزعم الإيمان بقوة الناس العاديين على إعادة تشكيل عالمهم، نرى أن هذه الانتفاضة الضخمة في العالم الاشتراكي لابد أن تكون مناسبة للتفكير الجاد بشأن قضية الاشتراكية باعتبارها البديل للرأسمالية. ومن الممكن أن نرفض مزاعم كلٍ من الأيديولوجيين الرأسماليين والمتشددين الشيوعيين باعتبارها دعاية تخدم الذات، ولكن من المؤكد أننا نوافق على أن شيئًا شديد الأهمية يحدث. فهل ينبغي أن نقرأ في أعمال أهل شرق أوروبا الرفض القاطع للاشتراكية بواسطة الأشخاص الذين يعتد بهم فحسب ـــ أي الجماهير ـــ ولذلك نمتنع، بعد استيعاب درسهم، عن الحديث عن التنمية الاشتراكية باعتبارها بدائل مرغوب فيها للرأسمالية؟ أم هل تُرفض الأنظمة لأنها ستالينية وليس لكونها

اشتراكية؟ إذا كان هذا هو الحال، فما الذي بقي للاشتراكية كي تتعلق به كدليل للتفكير بشأن التحرك إلى ما بعد الرأسمالية؟

لهذا السبب ليس هناك موضع أفضل للبدء من البحث الموجز لمجرد ما يرفضه الناس في شرق أوروبا والاتحاد السوفيتي. ففي الوهلة الأولى نجد أن المطالب التي أُعلنت كانت بغرض إسعاد الرأسماليين في كل مكان. وكان على رأس الأجندة القضاء على احتكار سلطة الحزب الشيوعي ليس فقط على العملية السياسية الرسمية بل على الحياة الاجتماعية والاقتصادية كلها. وتردد صدى الصرخة من طرف الإمبراطورية السوفيتية إلى طرفها الآخر: "اقضوا على الاحتكار، ارفعوا اليد الثقيلة للدولة التي يتحكم فيها الشيوعيون عن حياتنا!" وفي شرق أوروبا أقامت الحركة الجماهيرية بالفعل أنظمة سياسية متعددة الأحزاب وأجبرت الثورات في الجمهوريات السوفيتية جورباتشوف على قبول تغييرات مشابهة في الاتحاد السوفيتي نفسه. وفي الوقت ذاته يجري تفكيك جهاز الدولة القمعي نفسه ـــ فقد حُلَّت الشرطة السرية، وأُطلِق سراح المسجونين السياسيين. وفي أعقاب هذه التغييرات السياسية الضخمة تظهر مناقشات مكثفة بشأن السياسة الاقتصادية والاجتماعية. وهنا كان تأكيد الإصلاحيين الشعبيين مرة أخرى، حتى الآن، على الحد من سيطرة الدولة على الاقتصاد والحياة الاجتماعية بصورة عامة. وفي بعض المجالات يجري الحد من تخطيط الدولة والدعم أو إلغاؤه، وفي مجالات أخرى يجري إلغاء سياسات الدولة الاجتماعية المقيِّدة، مثل محاولة الدولة الرومانية إجبار النساء على إنجاب عدد أكبر من الأطفال.

من ناحية أخرى، من الواضح أنه من السابق لأوانه أن نرى على وجه الدقة أيًا من السياسات القديمة سوف يبقى وما سيكون عليه المدى الكامل للسياسات الجديدة. وقد أظهرت بالفعل المناقشات العامة الدائرة في المنطقة، وكذلك المناقشات الحامية في البرلمان المجري الجديد، أن أعدادًا كبيرة من الناس هناك غير مهتمين بالتنازل عن الكثير من فوائد الاشتراكية مثل التوظيف المضمون والأجور

المضمونة، أو الإسكان المدعم، أو الرعاية الصحية ورعاية الطفولة المجانية، أو المعاشات التقاعدية. وقد بدأت للتو المناقشات حول هذه القضايا وسوف تقرر الكثير بشأن الشكل المستقبلي ليس للمجتمع الأوروبي الشرقي فحسب، بل الاتحاد السوفيتي كذلك.

يعطي وجود هذه المناقشات مصداقية للاشتراكيين الذين يؤكدون في الوقت الراهن أن الانتفاضات الشعبية ليست موجهة ضد الاشتراكية في حد ذاتها، بل ضد التحريف الستاليني. ذلك أن هؤلاء الاشتراكيين يؤكدون على النماذج المثالية للمساواة والعدالة الاجتماعية التي يرون أن الاشتراكية كانت تولّد داخلها باستمرار، وكذلك على المنافع المادية الحقيقية التي جلبتها الاشتراكية العادلة على النمط السوفيتي للكثيرين، على الأقل حتى الانهيار الأخير لنظامها المفرط في مركزيته وبيروقراطيته الخاص بالإدارة الاقتصادية. وبينما إحدى المقاربات لتحديد ما بقي من الاشتراكية ويستحق الدفاع عنه واستخدامه كدليل للتحرك إلى ما بعد الرأسمالية هي بحث طبيعة تلك المنافع ومقارنتها بمجموعة بديلة من المنافع المتاحة داخل العالم الرأسمالي، فإنني أفضل في سياق هذا المقال بحث الجانب الآخر من الجدل الاشتراكي.

يعني هذا أنه مقابل الاشتراكية على النمط السوفيتي أو الصيني بما يميزها من احتكار الحزب الشيوعي للسلطة، طالما أكد اشتراكيون آخرون، غالبًا ما يسمون أنفسهم الاشتراكيين الديمقراطيين أو الديمقراطيين الاجتماعيين، أن جوهر الاشتراكية هو نماذجها المثالية ذات النزعة الإنسانية. وهي تقول، على عكس أيديولوجيا وتطبيق المنافسة ذات النزعة الفردية على مستويات الأشخاص والشركات والدول، إن الاشتراكية تؤكد باستمرار، منذ أقدم صياغاتها، أهمية السياق الاجتماعي الخاص بحياة الناس، وطبيعية التعاون الاجتماعي والعمل الاجتماعي المشترك. على عكس الأيديولوجيا الرأسمالية المتسمة بالأنانية والنرجسية التي تخدم نفسها، تؤكد الاشتراكية باستمرار أن التنمية الشخصية

والإشباع الفردي يمكن تحقيقهما فقط من خلال نوع من العلاقات الحميمة غير التنافسية التي توجد فقط في سياق المعيشة التعاونية. ولهذا السبب كانت البرامج الاشتراكية من أجل إصلاح المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية مستهدفة عند خلق إطار يمكن لهذا التعاون أن ينتعش داخله. وأشك أن معظم هؤلاء الاشتراكيين سوف يقولون إن الدرس الحقيقي المستفاد من الانتفاضات في الشرق هو أنه بينما فشلت المقاربات السوفيتية والصينية في خلق هذا الإطار فهو مازال هدفًا مرغوبًا فيه ومازال يمثل رؤية نظرية للتفكير في التحرك إلى ما بعد الرأسمالية.

في مقابل هذه المقولات، يمكن لأكثر النقاد الرأسماليين تقدمًا إثارة الاتهام بأنه بالرغم من إمكانية فصل مفهوم الاشتراكية عن التجربة السوفيتية والصينية، إلى حد ما لأنه يسبق كليهما في الوجود، فقد كان للمفهوم بالرغم من ذلك جانب شمولي. وينبع هذا الجانب من الفكرة المضلِّلة القائلة بأن تراكم رأس المال والنمو الاقتصادي والتنمية الاجتماعية يمكن **تخطيطها** بكفاءة تزيد على إمكانية تنظيمها بواسطة السوق. وكان المقصود بالتخطيط باستمرار أنه لابد من وجود من بيدهم سلطة التخطيط، ولابد أن يؤدي تركيز السلطة هذا إلى الحكم الشمولي، وهو ما كان يحدث باستمرار.

فهل هذا صحيح؟ هل كان هذا العنصر موجودًا في الاشتراكية باستمرار؟ أو كما يقول الاشتراكيون الديمقراطيون، هل كان ذلك انحرافًا عن جوهر الاشتراكية؟ هذه أسئلة يمكننا على أقل تقدير تقديم أجوبة مؤقته لها بإلقاء نظرة على تاريخ هذا المفهوم. ويبدو لي أن ما نكتشفه هو أنه بينما تكرر بالتأكيد تشويه مفهوم الاشتراكية على مر الزمن، حيث كان يعني أشياء مختلفة لأشخاص مختلفين في أزمنة مختلفة، فالواقع أنه كان هناك في تاريخه كله معنيان متناقضان يتضارب أحدهما مع الآخر. أول هذين المعنيين هو ما يؤكده منتقدوها الرأسماليون: ذلك التراث الذي يفضل التخطيط الاجتماعي والاقتصادي المقصود على التعديلات الآلية للأسواق الرأسمالية. أما المعنى الآخر فهو ما يؤكده معارضو الاشتراكية:

ذلك التراث الخاص بالاعتقاد أن البشر يمكنهم في الواقع أن يتعاونوا ليحددوا على نحو مشترك مستقبلهم الجماعي بطرق أسمى كثيرًا مما هو ممكن في ظل نظام الاستغلال الرأسمالي والأسواق الذي ارتبط به باستمرار. ولنبحث تاريخ هذين المعنيين كما تداخلا في تاريخ مفهوم الاشتراكية.

أحلام التحرر والميراث الشمولي

ظلت فكرة الاشتراكية حلمًا زمنًا طويلاً. فقد كانت حلمًا ظهر لأول مرة في غرب أوروبا في الوقت نفسه مع تطور الرأسمالية وثورتها الصناعية. وكانت حلمًا استحضره من قمعهم عنف المجتمع الرأسمالي واستغلاله في حياتهم اليومية أو من غضبوا لرؤية البؤس والظلم حولهم. ولعدم رضاهم عن تعايش الثروة الرهيبة والفقر المدقع، وخشيتهم من تدمير المجتمعات التقليدية بكل ما فيها من روابط شخصية وإحلال النزعة الفردية والحرب التنافسية التي فيها الكل ضد الكل محلها، وتأذيهم من المدن القبيحة المكتظة بالمصانع المظلمة والمساكن الرطبة، وفزعهم من حلول تقسيم العمل المعوّق، تاق العديد من العمال والمصلحون إلى عالم أفضل. وقد أرضى قليلونٍ أنفسهم بالأحلام القديمة الخاصة بمدينة الرب التي قد يجدون فيها السكينة بعد حياة صعبة من الكد. ولكن آخرون صنعوا أحلامًا جديدة من البدائل التي لم تكن قد وُجِدت بعد ــ اليوتوبيات ــ إلا أنه من الممكن تحقيقها. وقد صمم الحالمون مثل كلود هنري دى سان سيمون، وشارل فورييه وروبرت أوين وإيتيان كابيه وڤيلهلم ڤايتلنج وأتباعهم بُنَى اجتماعية جديدة اعتقدوا أنها أفضل من تلك المحيطة بهم. ولم تكن تلك الأحلام تخيلات وهمية فحسب، بل إنها أوحت للناس بالعمل، وبالكفاح من أجل تحقيقها. فما يمكن أن نحلم به اليوم قد يتحقق غدًا. وقد كافح هؤلاء الرجال وأتباعهم من أجل تحويل العالم إما على نطاق واسع من خلال الإصلاح أو الثورة، أو على نطاق ضيق من خلال تأسيس المجتمعات التجريبية.

سبق هذا الكفاح القائم على أحلام العالم الأفضل الرأسمالية ولكن يبدو أنه انتعش بنموها. وكان الغضب من التجاوزات والاستغلال القائم على ملكية الأراضي قد ساعد على دفع الثورة الإنجليزية في أربعينيات القرن السابع عشر والثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩. وحارب دعاة التسوية والحفارون من أجل قلب العالم رأسًا على عقب. وأطاح المجاذيب* واللامتسرولون** بالنظام القديم، وحارب الراديكاليون الباريسيون وأتباع باربوف في فرنسا تحت راية المساواة égalité الثورة المضادة في تسعينيات القرن الثامن عشر. وقد تركت تلك الثورات، بغض النظر عن تخييب نتائجها الفورية للآمال، ميراثًا من الخيال الاجتماعي الراديكالي انتشر وتطور موحيًا بالتذمر من العمل السياسي على امتداد القرن التاسع عشر. وخلال ثورة يوليو من عام ١٨٣٠، وثورات ١٨٤٨، والحركة الميثاقية*** في أواخر ثلاثينيات القرن التاسع عشر وأربعينياته مرورًا بتشكيل الأممية الأولى في ستينيات القرن التاسع عشر، حتى كوميونة باريس في عام ١٨٧٠، حارب الرجال والنساء وسالت دماؤهم من أجل تحقيق أحلامهم حتى في وسط التغيرات التاريخية الضخمة التي عززت سلطة الرأسمالية في معظم أنحاء العالم.

من الواضح أن مصطلح socialisme (الاشتراكية) استخدمه لأول مرة في عام ١٨٣٢ الفرنسي بيير لورو تلميذ سان سيمون في دوريته *La Globe*. كما استخدمه أتباع روبرت أوين في إنجلترا في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وقد

---

* Enragés (المجاذيب) هم المتطرفون الديمقراطيون الذين تزعمهم جاك رو القس الفرنسي بعد أن ترك سلك الإكليروس عند بدء الثورة الفرنسية.(المترجم)

** اللامتسرولون sans culottes هو لقب الثوار الفرنسيين من عام باريس الذي اكتسبوه في عام ١٨٩٣.وقد سُموا بهذه التسمية لأنهم لم يكونوا يرتدون البنطلون القصير culottes الذي يرتديه أبناء الطبقات العليا. وكان اللامتسرولون عمالاً وأصحاب دكاكين والتجار وأرباب الحرب، بل وعمال المصانع. وكان هؤلاء من أبرز الخاسرين في الثورة الأولى، بينما استفادت الطبقات الوسطى والغنية استفادة كبيرة من الثورة. وقد دفعهم اختفاء موارد رزقهم والتضخم إلى الكفاح من أجل البقاء. وكانت أراء اللامتسرولين هي ما حرك الثورة الراديكالية في الفترة من ١٧٩٢ إلى ١٧٩٤. (المترجم)

*** الميثاقية Chartism حركة تدعو للإصلاح الاقتصادي والسياسي ظهرت في بريطانيا في عام ١٨٣٨ وطالبت بما أسمته "ميثاق الشعب" الذي تضمن المطالب الستة التالية: الانتخاب العام، والبرلمان السنوي، والاقتراع السري، والتعويض البرلماني، وتقسيم البلاد إلى دوائر انتخابية متساوية، وإلغاء ضريبة الترشيح المفروضة على النواب. (المترجم)

ظهر وسط دوامة من الأفكار الثورية والإصلاحية وفي تلك الفوضى تغير معناه وتطور مع تطور كل من الرأسمالية الكفاح من أجل تجاوزها. إلا أنه منذ البداية ومفهوم الاشتراكية يشارك مفهوم الشيوعية مقولة إنه فقط من خلال تغيير العلاقات الاجتماعية الأساسية يمكن التغلب على شرور الفقر وتوزيعات السلطة والثروة التراتبية غير العادلة. ومنذ سان سيمون وأوين فصاعدًا، أدان الاشتراكيون عداءات رأسمالية السوق الحرة التنافسية وفوضاها المدمرة. وحتى حين قبلوا تراث القانون الطبيعي الذي دعم مبررات الرأسمالية الفلسفية، فقد رفضوا فكر رجال مثل توماس هوبز وآدم سميث القائل بأن السعي غير المقيَّد لتحقيق المصلحة الفردية طبيعي ويؤدي إلى تناغم اجتماعي مقبول. وكان تركيزهم بدلاً من ذلك على الطبيعية والامكانيات الكامنة في التعاون والتضامن الإنسانيين على المستوى الاجتماعي. كما اعتقدوا أنه بالرغم من تجربة المنافسة الرأسمالية يمكن للناس أن يتعلموا التعاون، وأن يعملوا من أجل بعضهم البعض بدلاً من أن يعملوا ضد بعضهم البعض، وأن يتصوروا مصلحتهم الشخصية على نحو أوسع من ناحية مجتمعهم بدلاً من أن يكون ذلك على نحو ضيق وأناني. وهذا هو جانب فكرهم الذي يميل الاشتراكيين الديمقراطيين إلى التأكيد عليه.

إلا أنه في الوقت نفسه، وحتى في مفاهيم سان سيمون وأوين، كان هناك جانب آخر في اشتراكيتهم، وهو ذلك الجانب الذي يشير إليه النقاد الرأسماليون على أنه يؤوي بذور الشمولية. وسوف نتذكر أن أوين نفسه كان رأسماليًا، وكان بالتأكيد رأسماليًا ذا عقلية إصلاحية، ولكنه رأسمالي بالرغم من ذلك. ومن المؤكد أنه لم يكن ديمقراطيًا. وكانت اشتراكيته اشتراكية من أعلى لابد فيها من تثقيف الجماهير المقموعة وغير العقلانية بالعادات الجديدة بواسطة النخبة الاشتراكية. وكان يظن أنه ينبغي الاهتمام بالمجتمع كله "مثلما يحكم الأطباء الأكثر تقدمًا مرضاهم ويعالجونهم في أفضل مستشفيات المجانين ترتيبًا". وبينما سعى لتحقيق أنواع الإصلاح التي يسميها أتباعه اشتراكية ــ تقليل ساعات العمل، وظروف

العمل المحسَّنة، والقدر الأكبر من التعاون بين العمال وأصحاب العامل ـــ فقد اتجه في المقام الأول إلى الرأسماليين الآخرين وإلى الطبقة الأرستقراطية في محاولة لإقناعهم بأن تلك الإصلاحات، إذا نفذتها الدولة، سوف تجعل الصناعة البريطانية أكثر إنتاجية وربحية من أي وقت مضى. وفي النهاية، وبعد أن أحبطه الفشل في إقناع أقرانه بحكمة آرائه، وجَّه أوين جهوده نحو تنظيم النقابات والجمعيات التعاونية وفي النهاية نحو تجارب المجتمعات اليوتوبية. وبالرغم من ذلك، فحتى هذه الأنشطة كان يشكلها الاعتقاد بأنه يمكن تحقيق الإصلاحات من خلال استخدام سلطة الدولة القائمة، وقد تأثر تطوير النقابات البريطانية بشدة بهذا الاعتقاد.

اتسم مفهوم سان سيمون الخاص بالاشتراكية بتحيز نخبوي إلى التخطيط المركزي من أعلى لأسفل، على نحو أكبر من مفهوم أوين. وباعتبار الكونت كلود هنري دي سان سيمون نبيلاً نجا بحياته من الثورة، فقد قادته رغبته في التخلص من الفقر والأزمات التي أحدثها ما رآه من فوضى الأسواق الرأسمالية إلى أن يدعو إلى تنظيم الدولة المركزية للإنتاج والتوزيع. وبما أنه لم يكن لديه إيمان أيًا ما كان بحكمة العاملين العاديين وقدراتهم، فقد دعا رجال البنوك والخبراء الاقتصاديين إلى التحكم في تخصيص الاستثمار والتوزيع الأمثل للإنتاج طبقًا لاحتياجات الناس. وبما أن سان سيمون لم يكن من دعاة التسوية، فهو يحافظ على نوع من هيراركية حكم الجدارة باعتبارها وسيلة تنظيم مجتمعه الاجتماعي. وليس مستغربًا أنه، مثل أوين، اتجه كذلك بأفكاره إلى النخبة السلطوية القائمة من الساسة ورجال البنوك والمستثمرين الصناعيين بأفكاره. وأدت خططه الخاصة بالاشتراكية وسياسته الشخصية ببعض المعلقين اللاحقين إلى أن يروا فيه سلفًا لتكنوقراطية القرن العشرين.

ينبغي أن نشير في هذه النقطة إلى أن الميول النخبوية لهذين الاشتراكيين المؤسسين لم تكن غير متوافقة بالكامل مع التراث الشيوعي الأكثر راديكالية في تلك الفترة. فقد كان التراث الثوري للثورة الفرنسية الذي حُفِظ في سياسة بابوف

وبوناروتي وبلانكي لديه الميول المتناقضة نفسها بين الاهتمام الإنساني بالقضاء على الفقر ومزايا الملكية والإيمان بضرورة الحوكمة عالية المركزية ومُحكَمة الرقابة لمجتمعهم الشيوعي البديل. وكانت مساواتهم الراديكالية تدعو إلى المساواة في توزيع الملكية والتمتع بالثروة المادية. واعتمد بابوف على التقاليد اليوتوبية الخاصة بعصر التنوير في الدعوة إلى المشاركة في المنافع (بشكل أساسي أدوات الإنتاج والأرض)، بينما حمل بوناروتي وبلانكي هذا التراث بعيدًا إلى عصر الثورة الصناعية الرأسمالية بحيث باتت شيوعيتهم لا تعني فقط تجريد مُلاك الأراضي الأغنياء من أملاكهم، بل كذلك البورجوازيين الصناعيين الجدد. وفي الوقت نفسه، وبالرغم من مساواتهم الراديكالية، كانت مقاربتهم للنشاط الثوري ولحوكمة مجتمع ما بعد الثورة، في حال نجاحهم، نخبوية على نحو شديد الوضوح. وعلاوة على ذلك، كان تراثهم اليعقوبي هو سياسة الاستيلاء على السلطة. وبالرغم من كثرة حربهم من أجل الفقراء والمظلومين وفيما بعد الطبقة العاملة، فقد كانت وسيلتهم هي التنظيم التآمري السري الخاص بالجماعة الصغيرة نسبيًا من الثوريين.

احتضن هذا التراث الثوري كارل ماركس وفردريك إنجلز وأتباعهما في دعوتهم إلى الإطاحة بالرأسمالية. وجاء فهمهم لإمكانيات الاشتراكية، القائم على تحليل قوى الرأسمالية الطبقة المعادية، بعد بضع سنوات من أسلافهم الاشتراكيين الأقدم، وجرى تطويره في سياق التطور الرأسمالي الأكثر نضجًا. وكانوا على الأقل اعتبارًا من الوقت الذي ظهر فيه "البيان الشيوعي" يرفضون المقاربة الإصلاحية لتجاوز الرأسمالية، سواء أكان ذلك من خلال التغييرات القانونية أو التجارب اليوتوبية. وكان ماركس وإنجلز يريان أن التغييرات التي يمكن إنجازها على هذا النحو ــ مثل قوانين المصانع في إنجلترا أو التمثيل في البرلمان فيما بعد ــ قد تمثل خطوات مهمة في تطور تنظيم الطبقة العاملة، ولكنها لا يمكن أن تحدث التغيير الشامل للنظام.

إلا أن ماركس وإنجلز، شأنهما شأن أسلافهما الاشتراكيين، كونًا رؤية للاشتراكية تضمنت رغم جزئيتها – إذ رفضا التأمل اليوتوبي – معظم الانشغالات الاشتراكية السابقة بإمكانيات خلق مجتمع أكثر مساواةً وعدلاً. وأدى بهما تحليلهما للاستغلال والاستلاب في الرأسمالية إلى الاعتقاد بأن إطاحة الطبقة العاملة بالرأسمالية لن يؤدي فقط إلى سيطرة العمال على الإنتاج والتوزيع فحسب، بل إلى التغلب على كل جوانب الاستلاب الكامنة في الاستخدام الرأسمالي للعمل باعتباره الآلية الأساسية للضبط الاجتماعي. ولكنهما لم يعرفا كيفية حدوث ذلك على وجه الدقة. فقد درس ماركس تجربة كوميونة باريس شديدة القصَر للحصول على بعض ملامح ما يمكن أن تقوم به البروليتاريا بالفعل حين تستولي على السلطة. وقد احتفى بشكل خاص ومرارًا بتحركاتها نحو إلغاء الدولة ونحو الديمقراطية الحقيقية – الاقتراع العام مع إمكانية تغيير النواب على فترات قصيرة. وكذلك حين جُر إلى جدل في روسيا بشأن إمكانية تطبيق تحليله للصراع الطبقي في تلك البلاد، درس كوميونة الفلاحين الروس ورأي أنها نقطة انطلاق ممكنة لبناء الاشتراكية.

كان ماركس يعتقد بوضوح أنه ما إن يسيطر العمال على وسائل الإنتاج حتي يمكنهم تغييرها، بحيث تكون المنتجات مرة أخرى تعبيرًا عن إرادة العمال، وبحيث يمكن أن تصبح عملية العمل نفسها نشاطًا مهمًا لتحقيق الذات (المفهوم بشكل فردي وجماعي)، وبحيث يحل ازدهار التعاون المنظَّم ذاتيًّا محل الصراعات بين العمال التي كانت أساس القدرة الرأسمالية على التحكم فيهم. وفي الوقت نفسه أدى فهمه لكل من دور العمل القسري في الرأسمالية والتاريخ الطويل لكفاح العمال من أجل الحد منه إلى اعتقاده بأنه في المجتمع ما بعد الرأسمالي سوف يحل وقت الفراغ باعتباره أساس "التطور الكامل للفردية" محل العمل بصفته مصدر القيمة في المجتمع. وبذلك فقد كان من الأرجح أن يتسم المجتمع ما بعد الرأسمالي، جزئيًا على الأقل، بسمة عدم التحديد الخاصة بـ"الزمن المتاح"، وهو مجال ممتد من الحرية يسمح بالتنمية متعددة الأوجه للفرد والمجتمع. وقد ظل بعض هذه الأفكار مهمًا إلى

حد كبير في الفكر الاشتراكي اللاحق ويمثل جزءًا كبيرًا من جذب الماركسية المستمر للاشتراكيين الديمقراطيين.

ولابد من القول بأنه في الوقت نفسه لم يختفِ الصراع داخل الفكر الاشتراكي بين الرغبة في تعزيز نوع جديد من التعاون الاجتماعي والميل إلى العودة إلى الأساليب النخبوية مع تطور الماركسية، بل اتسم بقدر أكبر من الغموض. فمن ناحية، وكما تشير المناقشة السابقة، فقد كان ماركس مقتنعًا إلى حد كبير جدًا بإمكانيات المجتمع الحر اللاطبقي الذي بلا دولة. ومن ناحية كان تطبيقه السياسي، وإلى حد ما نظريته، مصاغًا على نحو من الغموض سمح لأتباعه باستمداد مبرر للتصور النخبوي للاشتراكية باعتبارها تحولاً مطولاً إلى الشيوعية اللاطبقية.

الأمر الأكثر أهمية هنا هو عنصران من عمله وفكره، هما مفهوم دكتاتورية البروليتاريا المنفذ بواسطة الحزب الشيوعي وفكرة أن الموضوع الأساسي لهذه الدكتاتورية ينبغي أن يكون إحلال التخطيط المركزي للحياة الاجتماعية والاقتصادية محل فوضى السوق الخاصة بالرأسمالية. ومن المؤكد أن ماركس لم يكن نخبويًا بما يعنيه هؤلاء اشتراكيين مثل سان سيمون أو أوين يرغبون في التوجه إلى الدولة الرأسمالية لإنجاز تحقيق آمالهم. وعلاوة على ذلك، فمن الواضح أنه لابد ألا يُفهم استخدامه المتكرر لمصطلح الحزب الشيوعي بلغة مؤامرات القرن التاسع عشر السرية أو باللغة المعاصرة الخاصة بأي من التنظيم اللينيني للثوار المحترفين أو السياسة الانتخابية الديمقراطية الاجتماعية، بل بالمعنى الأكثر عمومية (والأكثر غموضًا) الخاص بهؤلاء الذين يمثلون أكثر مصالح الطبقة العاملة أهمية. وهذا المعنى هو ما أرشد ماركس في عمله داخل حركة العمال؛ في العصبة الشيوعية أولاً، ثم في جمعية الرجال العاملين العالمية (الأممية الأولى). وبينما لم يذكر ماركس قط بأي شيء من التفصيل ما شعر أنه سيكون دور حزب الطبقة العاملة (أو الحزب الشيوعي) بعد الإطاحة بالرأسمالية، فمن الواضح أنه

شعر بضرورة القيام بدور رائد في الصراع الذي يمكن أن يؤدي إلى مثل هذا الانتصار.

دعا ماركس إلى قدر أكبر من المركزية ليس فقط في تنظيم الطبقة الحاكمة، بل كذلك في أعقاب الانتفاضات الثورية. وفي تحذير من الجهود البورجوازية للتشتيت والإضعاف، ناشد ماركس العمال أن يكافحوا "من أجل تركيز السلطة الأكثر تصميمًا في أيدي سلطة الدولة". وكانت تلك واحدة من نقاط النزاع الأساسية بينه وبين الفوضويين في الأممية الأولى. فبينما شعر الفوضويون أن الإلغاء الفوري للدولة هو أقصر سبيل لإنهاء الاستغلال والهيمنة الطبقية واستنكروا الدعوة إلى أي "استيلاء على السلطة" بواسطة الطبقة العاملة، وهو ما قالوا إنه يعزز الدولة فحسب، قال ماركس أولاً إن الدولة الرأسمالية أحد تجليات سلطة الطبقة الرأسمالية وأنه بدون القضاء على تلك السلطة فسوف يكون إلغاء الدولة قصير الأجل على أحسن تقديري، وثانيًا أنه بعد الإطاحة بالحكومة الرأسمالية سوف يحتاج العمال إلى وسيلة ما لمنع الثورة المضادة (كما حدث في ثورات ١٨٤٨ وكوميونة باريس) ولتحقيق تغيير المجتمع على الطريقة الشيوعية.

جدد ماركس في كتابه "نقد برنامج جوتا" إصراره على ضرورة دولة العمال – دكتاتورية البروليتاريا – إلا أنه لا توجد في أي موضع من تلك الكتابات محاولة للإفصاح عما تستتبعه تلك الدولة أو معالجة الاعتراض الذي أثاره الفوضويون مرارًا، وهو أن أية دولة عمال سوف تخلق طغيانًا. وكان ماركس أقرب ما يكون إلى الرد على ذلك الاعتراض في تحليله لكوميونة باريس، حيث أكد على أن مدى قدرة العمال على تذكر ممثليهم وتحاشي أي تركيز للقوة العسكرية التي يمكن استغلالها ضد العمال هما في حد ذاتهما خطوتان نحو إلغاء الدولة. ويكمن غموض كتابة ماركس في ضبابية مناقشاته الأكثر تجريدًا لقضايا السلطة الثورية – وهي الضبابية التي تكاد تكون حتمية في خطاب يرفض التأمل

اليوتوبي والافتراض البديهي. وقد ترك ذلك الغموض، على نحو يكاد يكون حتميًا، فكره عرضة لأوسع مدى ممكن من التأويل ــ وهو ما تعرض له حتى قبل وفاته.

حدثت المناقشات الكبرى الأولى حول "ماذا كان ماركس يقصد بالفعل"، وعن الاستراتيجية "الماركسية" الصحيحة لإنجاز الاشتراكية، في سياق الأممية الثانية (١٨٨٩-١٩١٤) وهو ما كان محاولة مجددة لتنظيم الحركة الاشتراكية على المستوى العالمي. وكانت تلك محاولة قادها وسيطر عليها الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني، الذي كان يحاول أثناء سعيه إلى للسلطة من خلال العملية الانتخابية منع وقوع حرب أوروبية كبرى. وكانت المناقشات داخل الحركة الاشتراكية في تلك الفترة شتى وتمس قضايا عديدة تتجاوز اهتماماتي المباشرة هنا. ومع ذلك فمن ناحية التناقض في الاشتراكية الذي أتتبعه، من السهل تحديد القضايا الأكثر بروزًا.

الذي يجعل بالإمكان الحديث عن الحركة الاشتراكية في هذه الفترة من الزمن هو الرؤية المشتركة الخاصة بإمكانية المجتمع ما بعد الرأسمالي الأكثر عدلاً وديمقراطية ومساواة. وفيما بين الاشتراكيين كان الجدل الأساسي بشأن أفضل طريقة للإطاحة بالرأسمالية. وكان الرأي السائد بين الديمقراطيين في ذلك الحين هو أن السياسة الانتخابية والإصلاح الاجتماعي التدريجي هو السبيل الأفضل، وربما الوحيد، إلى ما بعد الرأسمالية. وطرح هذه المقولة إدوارد برنستاين الذي فهم أن قدرة الرأسمالية المتنامية على التنظيم وتكييف نفسها قللت إلى حد كبير من احتمال حدوث أزمة مفجعة تتيح الفرصة لثورة الطبقة العاملة. وفي مقابل هذا التفكير، قال ماركسيون آخرون مثل روزا لوكسمبورج إن الرأسماليين لا يمكنهم اقتلاع الأزمة من النظام، وثانيًا أنه لهذا السبب يجب أن يكون دور الحزب الاشتراكي هو إعداد العمال للثورة وأن يكون مستعدًا لقيادتهم عندما يحين الوقت. ومع انهيار الأممية الثانية في عام ١٩١٤، حين صوّت الديمقراطيون الاجتماعيون لمصلحة الحرب لدعم المجهود الحربي الألماني، أصبحت تلك المناقشات أكثر

جفافًا. وانضم لينين والبلاشفة في روسيا إلى الراديكاليين الألمان المحيطين بلوكسمبورج وعصبة سبارتاكوس في هجومهم على الديمقراطيين الاجتماعيين. ولابد لنا هنا من الإشارة إلى أنه لم يكن على أي جانب من جانبي هذا النقاش أية دعوة إلى تنازل أي حزب اشتراكي عن دوره الرائد في الصراع السياسي؛ بل كان النقاش فقط حول كيف يقود، وليس حول ما إذا كان سيقود أم لا.

تتويج اللوايـــــــاثان

طوال تلك الفترة كلها كانت تلك النقاشات، حول كيفية القضاء على الرأسمالية وما يمكن أن تكون عليه الاشتراكية، توقعات تخمينية إلى حد كبير. إلا أنه مع ثورة أكتوبر واستيلاء البلاشفة على السلطة في عام ١٩١٩، تغير ذلك كله. ففجأة، وفيما بدا للغالبية أنه وقع بين عشية وضحاها، كان هناك مجتمع اشتراكي يُبنى في روسيا ـــ ليس تجربة صغيرة معزولة كما في كوميونة باريس أو مجتمعات دولية متناثرة خاصة باليوتوبيين، بل على نطاق واسع، وفي ضخامة الإمبراطورية القيصرية. فجأةً قفزت الاشتراكية من عالم الأحلام والتخمين ـــ بغض النظر عن تأصله في حركة العمال ـــ إلى العالم الملموس. وبدا أن الخلق العفوي بواسطة العمال والفلاحين الروس في السوفيتات ولجان المصانع يبشر بالحكم الذاتي الشعبي الذي طالما تنبأ به اشتراكيون عديدون. واحتفل الاشتراكيون، وحتى الفوضويون، في أنحاء العالم بالثورة باعتبارها تحقيقًا لأحلامهم.

وعقب الاستيلاء على السلطة في أكتوبر تحركت القيادة البلشفية بسرعة مذهلة لتجميع كل السلطات في أيدي الحزب. وخطوة خطوة جردت السوفيتات ولجان المصانع من استقلالها وجمعت خيوط القيادة في أيديها. ولكن لا يعني هذا أنها لم تواجه معارضة، بل كانت هناك مقاومة حقيقية بين العمال والفلاحين الروس، وحتى بين البلاشفة؛ ولكنهم كانوا منتصرين. ورغم احتمال كون معنى

"دكتاتورية البروليتاريا" غامضًا عند ماركس، فلم يكن هناك غموض بالمرة بالنسبة للبلاشفة. وإذا لم يكن التهجير واسع المدى والمشقة التي بقيت في أعقاب الحرب العالمية الأولى كافية، فقد وفر الهجوم على الثورة بواسطة الجيش الأبيض الذي تدعمه القوى الغربية للينين وغيره من البلاشفة ذريعة كانوا بحاجة إليها لعقلنة الحاجة إلى السيطرة المركزية ــ العسكرية والاقتصادية ــ وهي السيطرة التي لن يخففوا منها عندما يُرَد الهجوم. ونتيجة لذلك تحدى الفوضويون والشيوعيون الراديكاليون والديمقراطيون الاجتماعيون في غرب أوروبا جميعًا مشروعية السلطة والسياسات البلشفية. ورأي الفوضويون والشيوعيون الراديكاليون، مثل روزا لوكسمبورج وهؤلاء الذين سيصبحون معروفين بشيوعيي المجلس، تفكيك لجان المصانع والسوفيتات تعزيزًا للدولة البلشفية وإعادة تركيز للسلطة على نحو يتناقض تناقضًا حادًا مع تصورهم الخاص بالسلطة الشعبية. كما استنكر الديمقراطيون الاجتماعيون تركيز السلطة البلشفية، وأعربوا عن أسفهم للقضاء على الديمقراطية وأكدوا في الغالب من جديد على سياساتهم المناهضة لما يرونه تقويضًا للثورة الروسية.

وبينما كان العديد من الشيوعيين يرغبون أثناء فترة "الحرب (الأهلية) الشيوعية" في إحسان الظن بالبلاشفة، جاء انتهاء تلك الحرب بانتقاد جديد، ولم يكن تلك المرة بشأن تركيز السلطة فحسب، بل كذلك بشأن الأغراض التي تمُارَس من أجلها السلطة. وأصبح واضحًا شيئًا فشيئًا، على الأقل لبعض الماركسيين الغربيين، أن تأميم الصناعة، وفرض نظام العمل الصارم، وإضفاء الصبغة الجماعية على الفلاحين، وأخيرًا الوحشية المفروضة على العمل في الجولاج، التي نُفِّذت جميعها باسم الشعب، لم تكن مجرد وسائل غير مناسبة ومؤقتة لتحقيق غاية، بل اتضح أنها تمثل سمات دائمة للاشتراكية على النمط السوفيتي. وكان الإبعاد المتعمد لثمار الإنتاجية المتزايدة عن الاستهلاك والقدر الأقل من العمل في اتجاه الاستثمار والمزيد من العمل قد أصبح عملية لا تنتهي. وفي ظل تلك الظروف من الصعب

جدًا اتخاذ الادعاءات السوفيتية بأنها دولة "عمال" مأخذ الجد. ومن المؤكد أن بعض التنازلات والامتيازات قُدّمت للعمال والفلاحين في روسيا. فقد ضمنوا لهم التوظيف والأجر. ووفروا لهم التعليم المجاني والرعاية الصحية المجانية. ولكن بمرور الوقت بدأ بعض الاشتراكيين على الأقل ينظرون إلى تلك الامتيازات على أنها لا تختلف بحال من الأحوال عن تلك التي اكتسبها العمال في الغرب. بل إنه بعد البحث الدقيق انتهى بعض الاشتراكيين إلى أن ما كشفت عنه المقارنات المفصلة للاقتصادين السوفيتي والغربي هو في واقع الأمر تشابه مذهل.

فتحت الطبقة البراقة الخاصة بالخطاب الاشتراكي لم يكن يوجد سوى أسلوب مختلف لتنظيم تراكم رأس المال. ومضى البعض، مثل سي إل آر جيمس ورايا دونايفسكايا، إلى حد استنتاج أن البلاشفة في عهد لينين ثم في عهد ستالين خلقوا شكلاً من "رأسمالية الدولة" وليس اشتراكية بحال من الأحوال. ورفض آخرون، مثل ماكس هوركهايمر أو كورنيليوس كلاستورياديس، هذا التوصيف مفضلين عليه " الدولة السلطوية" أو "الجماعية البيروقراطية" أو "اشتراكية الدولة". وفيما عدا هؤلاء وثيقي الارتباط بخط موسكو، بات العديد من الماركسيين ينظرون إلى الاشتراكية على النمط السوفيتي على أنها نوع جديد من المجتمع الطبقي الذي يحتوي على العداءات الطبقية الحادة التي إن لم تكن مطابقة لتلك العداءات الخاصة بالرأسمالية، فهي على أقل تقدير شبيهة بها وبالتالي بعيدة عن أي نوع من الاشتراكية يمكن أن تنتمي إليه. وقد عزز المد الإجباري لهذا النموذج من الاشتراكية على النمط السوفيتي إلى كل شرق أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، وكشف خروشوف في عام ١٩٥٣ للجرائم الستالينية، ثم القمع العنيف للانتفاضات الشعبية في ألمانيا في عام ١٩٥٣، والمجر في عام ١٩٥٦ ثم تشيكوسلوفاكيا في عام ١٩٥٨، شكوك المنتقدين بشأن الطابع الاشتراكي للنموذج السوفيتي، حتى قبل السلسلة الحالية من الثورات الشعبية الضخمة.

عزز هذا كله الاتجاه السائد بالفعل بين العديد من اشتراكيي العالم الثالث إلى تعديل الأفكار الاشتراكية بدلاً من تبني النموذج السوفيتي بأي من تبديلاته على نحو يتسم بالعبودية؛ قبل عهد ستالين أو أثناءه أو بعده. ومعروف كيف أن ماو أعاد صياغة الاستراتيجية الثورية وبناء الاشتراكية في مجتمع يغلب عليه الطابع الفلاحي، وكيف احتضن نهرو الرؤية الاشتراكية بل وكذلك تخطيط الدولة وليس الإطاحة بالملكية الخاصة، وكيف وضع سنجور نظريته الخاصة بالجذور المحلية للإشتراكية الإفريقية، وكيف أوجد نيريري الأوجاما التي كانت تسعى إلى تأسيس الاشتراكية في الأسرة والقرية الإفريقية، وهلم جرا. ومن ناحية، كانت تلك التحديات نتيجة أخذ الظروف المحلية والتاريخ المحلي في الاعتبار. ومن ناحية أخرى كانت نتيجة التقييمات النقدية للتجربة السوفيتية. وقد أسهمت جميعًا في التشويهات المستمرة لمدلول الاشتراكية ومضمونها.

إخضـــاع التنـــوع

في ضوء هذا التاريخ، ما هي دلالات الثورات الضخمة في شرق أوروبا والاتحاد السوفيتي والصين بالنسبة لمفهوم الاشتراكية؟ يرى هؤلاء الذين مازالوا يودون انتشال المفهوم من وسط حطام تاريخه المضطرب أن الإجابة هي أنه ربما كانت معاني الاشتراكية تلك التي عرفناها بأنها مرتبطة بالبدائل الجذابة والديمقراطية للرأسمالية تستحق الحفظ، بينما ينبغي رفض تلك المعاني التي رُبطت بالنزعة النخبوية ثم بالنزعة السلطوية. ومن المؤكد أن هذا هو مشروع الاشتراكيين الديمقراطيين ويشار إليه بصفة "ديمقراطي" التي يجري إبرازها في الوقت الراهن على نحو أكثر من أي وقت مضى لتمييزه عن الاشتراكية السلطوية أو الشمولية ــ كما جرى تخيلها في الماضي أو ممارستها في الحاضر. ولابد أن أعترف بقدر معين من التعاطف مع هذه المحاولة لحفظ المصطلح الذي رُبِط بطموحات العديد من الناس وتضحياتهم. وهو يزعجني من ناحية أخرى. إذ لم

يصبح مصطلح "الاشتراكية" نفسه مصطلحًا فيه مذمة للملايين الذين يثورون ضده، إلا أنه نتيجة للتاريخ الطويل للقمع السياسي والاستغلال السياسي في الأنظمة التي أسمت نفسها اشتراكية، من الصعب بالفعل رؤية كيفية قبول المصطلح الآن باعتباره **مجرد** تسمية لأفضل النماذج المثالية والممارسات التي رُبِطت به.

ومع ذلك، فإن لدي بالإضافة إلى هذه المشكلة صعوبة أخرى مع الطلب المستمر على "الاشتراكية" باعتبارها بديلاً للنظام الحالي. ليس مع هذا الاستخدام أو ذاك، ولكن مع أي استخدام بصفة عامة. ومفهوم الاشتراكية مصمم طوال تاريخه لمناقشة إحلال النظام الاجتماعي البديل محل النظام الاجتماعي الرأسمالي، حتى حين ننزع عن المصطلح تنويعاته السلطوية بشكل مباشر. ويُقال باستمرار إن الاشتراكية ستحل محل الرأسمالية. ليس من ناحية الأيديولوجيا فحسب، وإنما من ناحية الأنظمة الاجتماعية كذلك. بل إن القراءة المتأنية لتاريخ الخيال الاشتراكي تكشف عن محاولة متكررة إما لتصميم نظام اجتماعي جديد يحل محل النظام القائم (كما في حالة اليوتوبيين مثل سان سيمون أو أوين أو كابيه أو فورييه) أو اكتشاف أي نظام اجتماعي هو الأرجح في حلوله محل النظام القائم نتيجة لنجاح القوى التاريخية (الماركسيون). وحيثما توصل الاشتراكيون بالفعل إلى سلطة بناء مجتمع "اشتراكي" جديد كانوا في واقع الأمر متسقين مع هذا التراث ويسعون إلى تصميم نظام اجتماعي موحَّد وفرضه. وتلك المناقشات بشأن بطبيعة الاتحاد السوفيتي، أو التجارب الصينية أو الكوبية أو التنزانية الخاصة بهذا الأمر، هي باستمرار حول ما إذا كان النموذج المعيَّن هو أفضل نموذج يمكن تصميمه، أو على الأقل أفضل نموذج في ظل الظروف التاريخية والظروف المادية المتاحة أم لا.

يبدو لي أن هذا المفهوم الخاص ببناء النظام البديل، الموجود في كل مفهوم للاشتراكية وفي كل مسعى فعلي لبناء مجتمع اشتراكي، ينتج سمة من أكثر السمات أساسيةً الخاصة بنوع المجتمع الذي سعت باستمرار لاستبداله. وهذه السمة هي جوهر ما تعنيه الهيمنة باستمرار؛ أي إخضاع التنوع الاجتماعي لمقياس معياري.

وكان هذا الإخضاع على وجه الدقة هو ما سعت الرأسمالية دومًا لعمله من أجل مجتمعات العالم المتنوعة والمختلفة التي ظهرت فيها أو التي تسعى لأن تكون لها السيطرة عليها. ومع الرأسمالية يعني هذا الإخضاع في الواقع محو الكثير من المجتمعات والجماعات الثقافية والتدمير الجزئي لسائر المجتمعات والجماعات. وكان ذلك التدمير الذي هو ما اعترض عليه الاشتراكيون الأوائل إلى حد ما. فعلى سبيل المثال، شارك سان سيمون الرومانسيين الإحساس بالمأساة والغضب من تدمير المجتمعات التقليدية ونسيجها من العلاقات الإنسانية الحميمة. وفي الوقت نفسه أدان هو وكثيرون غيره الاختزال الرأسمالي للعلاقات الإنسانية إلى مجرد تبادلات تجارية ونقدية واستغلال البعض بواسطة آخرين يحققون أرباحًا من عملهم. وعلى عكس الرجعيين بالطبع، فقد كانوا يرغبون في المضي قُدُمًا، وليس العودة إلى العصر الذهبي المفقود. ولكنهم عندما صمموا خياراتهم كانت تحدد خيالهم تجربتهم في الرأسمالية بشكل لا يسمح لهم بأن يروا ما وراء استبدال هيمنة اجتماعية بأخرى. والواقع أننا حين نمعن النظر في الآليات التي صمموها لترتيب أنظمتهم الاجتماعية البديلة نجد أنهم ظلوا في محاولاتهم لتصحيح مظالم الرأسمالية أسرى الممارسة الرأسمالية الخاصة بقياس كل شيء من ناحية العمل والمال — باختصار، بتلك النزعة الاختزالية الاجتماعية التي تتميز بها الرأسمالية إلى حد بعيد.

أدرك ماركس كذلك مقدار تمزيق الرأسمالية لكل الروابط الاجتماعية القديمة وإحلال علاقات التبادل الكلية مكانها. وقد حمله تحليله إلى ما وراء فتشية التبادل واستطاع أن يبين نظريًّا ما يعيشه كل عامل يوميًا، ذلك أن كل شكل من أشكال الاستلاب في الرأسمالية ينبع من الفرض الكلي الذي لا ينتهي للعمل واستخراج الفائض. وعبرت نظريته الخاصة بقيمة العمل بشكل مثالي عن طبيعة النزعة الاختزالية الرأسمالية، وميلها إلى تحويل كل نشاط اجتماعي إلى مجرد شكل آخر من أشكال العمل (المقتلع من نسيج معناه الاجتماعي، كما يقول پولاني) قابل

للمقارنة بكل نوع آخر من العمل، والمقياس المطلق لكل جانب من جوانب المجتمع في ذلك التجريد الاجتماعي. إلا أنه على عكس الاشتراكيين الآخرين، ممن سبقوه ومن جاءوا بعده، فإن جهود ماركس لرؤية ما وراء الرأسمالية من خلال حمل منطق التنمية الرأسمالية، أي منطق العداء الطبقي، إلى نتيجته النهائية كما ذكرت من قبل، جعلته يرى بعمق أن نهاية الرأسمالية سوف تعني نهاية قيمة العمل وسوف ينطوي ظهور الاشتراكية على ظهور نسق قيمي جديد غير محدد يقوم على الوقت الحر أو "المتاح". ولذلك رفض كل الخطط اليوتوبية ـ كتلك الخاصة ببرودون أو براي وجراي اللذين اتبعا أوين ـ لاستبدال كوبونات العمل بالنقد، وتخيل بدلاً من ذلك إلغاء كل أنواع النقود إلى جانب خفض ضخم لكمية العمل وإحلال التوزيع المباشر للثروة المنتَجة جماعيًا بين المنتجين.

إلا أن تلك الرؤى العميقة غالبًا ما ضاعت في تاريخ الاشتراكية ما بعد الماركسية، حيث إن الرغبة في خلق نظام جديد أدت بالبعض، من الاشتراكيين الريكارديين البريطانيين إلى البلاشفة الروس، ليس فقط إلى الإبقاء على العمل باعتباره معيار القيمة، بل كذلك إلى إنتاج الممارسة الرأسمالية الخاصة بتحويل آلية الهيمنة نفسها إلى فضيلة دينية. والواقع أنه في الاشتراكية على النمطين السوفيتي والصيني حلت عبادة العمل محل كل ممارسة دينية أخرى واستعيض عن أخلاق العمل الكالفينية، التي كثيرًا ما ربطها ماركس وفيبر وتاوني بالرأسمالية، بأخلاق العمل الاشتراكية العلمانية التي تشرّع إخضاعًا لا حد له لحياة الناس للعمل في ظل الاشتراكية، تمامًا مثلما كان حالهم في ظل الرأسمالية.

باختصار، فكما استخدمت الرأسمالية، من خلال اقتلاع العمل من كل نسيج اجتماعي وجدته فيه، عملية العمل ذات الصبغة المتجانسة والمجردة كوسيلتها الأساسية لترتيب مجتمعها (وفي ضوء ذلك، لابد من رؤية الأسواق والتنافس على أنها مجرد أشكال يُنفذ ذلك من خلالها)، فكذلك استخدم اشتراكيو القرن العشرين في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية، وفيما بعد في شرق أوروبا والصين،

الأساليب نفسها. وعلاوة على ذلك، كان التأثير المنحاز على مجموعة مختلفة من الممارسات الاجتماعية والثقافية الخاصة بمئات الملايين من البشر في شرق أوروبا واتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية والصين هو نفسه تأثير الرأسمالية المنحاز في أماكن أخرى؛ وهو تمزيق مقصود به التخلص من تلك الممارسات الخاصة بكل الأنشطة والمعاني المتناقضة مع هدف التنمية الاشتراكية الأساسي — أي تراكم رأس المال من خلال العمل الذي لا حد له.

لا شك في صحة أن الاشتراكية في كل بلد أسمى نفسه اشتراكيًا كانت تتملق ما تسمى "المسألة القومية" الخاصة بالقوميات العرقية المختلفة داخل حدودها. فقد حققت مكسبًا سياسيًا بالسماح لتلك القوميات بالاحتفاظ بتلك الجوانب من ثقافاتها التي لم يُحكم عليها بأنها عقبات في سبيل التنمية الاشتراكية وإكثارها. ولكنها حكمت في الواقع على جوانب عديدة جدًا — بما في ذلك اللغة والممارسات الدينية والاحتفالات — بأنها غير متوافقة مع التنمية الاشتراكية وحُظِرت. (تلك نقطة مختلفة — وإن كانت صحيحة — كون السلطات الاشتراكية في تلك البلدان استغلت الاختلافات العرقية في الواقع للسيطرة على شعوبها.)

المهم هو أنه من الصعب رؤية إمكانية تحاشي المفهوم الأساسي للاشتراكية باعتبارها نظامًا اجتماعيًا متجانسًا. فقد جرى تجاهل الانفتاح على التنوع الاجتماعي والثقافي والعرقي، الموجود ضمنيًا على أقل تقدير في تصور ماركس الخاص بتجاوز قيمة العمل بواسطة الوقت الحر غير المحدد، وناقضه مفهوم المشروع الاشتراكي المحدد، وكذلك المحاولات الفعلية لتنفيذه. ولم يحدث إلا في وقت متأخر أن سعى قلة من الماركسيين، مثل أنطونيو نيجري أو فيلكس جواتاري، إلى استعادة وبحث إمكانيات التعددية الحقيقية في المجتمع ما بعد الرأسمالي. وبلغة النظرية ما بعد الحداثية الشائعة حاليًا (التي تحتفي بطريقتها بالتعددية)، كانت رواية ماركس الرئيسية عن الرأسمالية (نظريته الخاصة برأس المال) مناسبة لمحاولة الرأسمالية فرض روايتها الرئيسية على العالم. ولكن بينما

كان رفضه للهدف اليوتوبي يعبر عن رفض لفرض رواية رئيسية جديدة على المستقبل ما بعد الرأسمالي، فإن إصراره على الحديث عن الاشتراكية (أو الشيوعية) دون أن يعالج على وجه التحديد قضية التنوع الاجتماعي خلَّف نقطة ضعف أساسية في الميراث الذي آل إليه، وهي نقطة الضعف التي لم يبدأ خلفاؤه، لسوء الحظ إلى حد كبير، معالجتها من ناحية النظرية أو التطبيق.

بناءً على هذا كله، أستنتج أن الاستخدام المستمر لمصطلح "الاشتراكية"، أو السعي لتحقيق أي من أشكال "التنمية الاشتراكية"، يحمل معوقًا تاريخيًا من الأفكار الخاطئة والأخطاء لا سبيل للهروب منه. ولم يحدث فحسب أن فشل تاريخ الاشتراكية القائمة بالفعل في توفير أي بديل حقيقي للتنمية الرأسمالية ـــ أظهرت التنمية الاجتماعية أنها ليست سوى شكل معدل من التنمية الرأسمالية التي احتفظت بجوانبها الأكثر أهمية وسوءًا ـــ بل إن تاريخ الفكر الاشتراكي اعترضته مشاكل مفاهيمية أساسية. وأعتقد جازمًا أنه يجدر استخلاص تلك العناصر والرؤى العميقة الخاصة بالفكر الاشتراكي القديم (بما في ذلك الفكر اليوتوبي)، التي يبدو أنها تستحق الحفظ، من العناصر المعترض عليها التي تشابكت معها ـــ ليس لحفظ ذكرى وأفكار هؤلاء الذين حاربوا وضحوا كثيرًا من أجل عالم أفضل فحسب، بل كذلك لأن الشعبية الدائمة لكثير من تلك الأفكار تبين أنها تعبر عن آمال ورغبات حقيقية لأعداد كبيرة جدًا من الناس. ومن ناحية أخرى، يبدو لي أنه يمكننا تجنب قدر كبير من الصعوبة المفاهيمية والتواصلية بالتوقف عن استخدام مصطلحي "الاشتراكية" و"التنمية الاشتراكية" باعتبارهما اختزالاً لما نريد. فالأفضل أن نضع هذين المصطلحين جانبًا ونحاول أن نفهم، وربما نوضح في وقت لاحق بدون رطانة أو شعارات مُغرِضة من الناحية التاريخية، ما هي على وجه الدقة سمات العالم ما بعد الرأسمالي الذي نريد أن نطمح إليه، بما في ذلك الضرورة الغالبة للتعرف على فضائل العالَم الذي يشجع المشروعات الاجتماعية المختلفة والتعددية الثرية للتنمية الثقافية بواسطة شعوبه. ويبدو لي أنه من المرجح أن يكون هذا هو

الأسلوب الأكثر فائدة للتقدم بالنسبة لمن يثورون الآن ضد الاشتراكية على النمط السوفيتي، وهؤلاء منا الذين يكافحون ضد الرأسمالية الغربية.

So mutable has been the meaning of the concept of socialism for its advocates, so biased have been its opponents, and so unsatisfactory have been the many commentaries on the history of the concept and of the socialist movement, that there is really no substitute for reading its proponents' writings in the original and for examining their actual practices as closely as possible.

As a beginning to the study of 19th century socialism, the most important works of the Utopian socialists include Henri Saint-Simon: a useful collection of English translations of his writings has been assembled by Keith Taylor (ed.) *Henri Saint-Simon (1760-1825): Selected Writings,* London: Croom Helm, 1975; Robert Owen: fundamental is his *A New View of Society or Essays on the Formation of the Human Character* (1816) reissued by Augustus M. Kelley in 1972; and Charles Fourier: one useful collection is *The Utopian Vision of Charles Fourier: Selected Texts on Work, Love and Passionate Attraction, Boston:* 1971.

The best of Marx and Engels, who opened up a very different approach to the issue of going beyond capitalism, can be found in the essay on unalienated labour in communism, K. Marx, 'Economic and Philosophic

Manuscripts of 1944', *KarlMarx andFriedrich Engels: Collected Works (MECW),* Vol. 3, pp. 272-S1; in the vision of the end of labour value and the open-endedness of post-capitalist society: 'Outlines of a Critique of Political Economy (Grundrisse)', (1857-58), *MECW,* Vol. 29, pp. 80-99; in Marx's critical reflections on the limitations of revolutionary efforts in 1848 and 1870: 'Class Struggles in France' (1850), *MECW.* Vol. 10, pp. 118-31; 'Address of the Central Authority of the League', (1850), *MECW,* Vol. 10, pp. 277-87; 'Civil War in France', (1871) *MECW,* Vol. 22, pp. 307-59; and finally for Marx's open view of the possibilities inherent in the Russian peasant commune, 'Letter to Vera Zasulich', (1881 *)MECW,* Vol. 24, pp. 346-71 and the various interpretations in T. Shanin (ed.) *Late Marx and the Russia Road,* New York: Monthly Review Press, 1983. A most useful discussion of the evolution of the meaning of the troublesome term 'dictatorship' in the 19th century, especially among socialist reformers and revolutionaries, can be found in Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution, Volume HI: The 'Dictatorship of the Proletariat',* New York: Monthly Review Press, 1986.

As a beginning to the study of the debate in 20th century socialism, the arguments of the Second International can hardly be ignored, in part because they are still being

repeated. The key revisionist text is Edward Bernstein's *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation,* (lacking two critical chapters, see Draper above, pp. 337-43), New York: B. W. Huebsch, 1909, which is, in turn, taken to task by Rosa Luxemburg in her *Reform or Revolution?* (1898-99) New York: Pathfinder, 1974. The subsequent debates around the Russian Revolution were also formative for everything which has followed. The central figure, of course, was Lenin and the following pieces contain his vision of socialism in all its brilliance and all its limitations: (all from *V. I. Lenin Collected Works),* 'The State and Revolution', (1917), Vol. 25; 'Can the Bolsheviks Retain State Power?' (1917) Vol. 26; 'How to Organize • Competition', (1917) Vol. 26; 'The Immediate Tasks of the Soviet Government', (1918) Vol. 27. Neither Lenin's vision nor his methods went unchallenged and the best of those challenges from the Left were: Rosa Luxemburg's *The Russian Revolution* (1918) and *Leninism or Marxism?* (1904) Ann Arbor University of Michigan Press, 1961; Karl Kautsky, *The Dictatorship of the Proletariat* (1918) Ann Arbor: University of Michigan Press, 1964, and *Terrorism and Communism,* London: National Labour Press, 1920; and the Council Communists, of which a useful collection in English is D. A. Smart (ed.) *Pannekoek and Garter's Marxism,* London: Pluto Press, 1978, pp. 93-148; Paul

Mattick, *Anti-Bolshevik Marxism,* White Plains: M. E. Sharpe, 1978; and the material in Douglas Kellner (ed.) *Karl Korsch: Revolutionary Theory,* Austin: University of Texas Press, 1977. Among the many volumes of Leon Trotsky's later work which show how he held to and perpetuated the Bolshevik vision of socialism see: *The Revolution Betrayed: What is the Soviet Union and Where is it Going?* (1936) New York: Pathfinder, 1972.

The battle between Soviet efforts to establish a hegemonic orthodox vision of socialism and the social democratic alternatives continued after World War II in both the North and throughout the rest of the world. In Western Europe and the United States, Marxist critiques emerged of Soviet-style socialism, of which some of the most interesting are: C. L. R. James & Raya Dunayevskaya, *State Capitalism and World Revolution* (1949) New York: Charles H. Kerr, 1986; Part V of Dunayevskaya, *Marxism and Freedom* (1958) New York: Columbia University Press, 1988; Cornelius Castoriadis, 'The Relations of Production in Russia', 'On the Content of Socialism, I', in Vol. 1 and 'The Proletarian Revolution Against the Bureaucracy', 'On the Content of Socialism, IF, and 'On the Content of Socialism, III', in Vol. 2 of *Political and Social Writings,* Minneapolis: University of Minnesota Press,

1988; M. Horkheimer, 'The Authoritarian State', *Telos,* No. 15, Spring 1973, pp. 3-20, and R. Bahro, *The Alternative in Eastern Europe,* London: Verso, 1981.

In the Third World, the ideal of socialism was more or less adapted to local conditions and intellectual traditions. Without a doubt the two most intellectually influential socialists who have shaped most subsequent debates were Mao Zedong,-who fought and spoke for a Soviet-style revolutionary communism and Jawaharlal Nehru who fought and spoke for a more peaceful evolutionary parliamentary socialism. Mao's writings are gathered in the *Selected Works of Mao Tse-tung,* Peking: 1967 to 1977, in 5 volumes; Stuart Schram (ed.), *The Political Thought of Mao Tse-tung,* New York: Praeger, 1963; and Stuart Schram (ed.), *Chairman Mao Talks to the People: Talks and Letters, 1956-1971,* New York: Pantheon, 1974. For Nehru see: *Jawaharlal Nehru: An Autobiography, with musings on recent events in India,* London: 1936; 'Whither India?' (1933) and 'The Presidential Address' (1936) in *Selected Works of Jawaharlal Nehru,* New Delhi: Orient Longman, Vol. 6, pp. 1-32, 1974, and Vol. 7, pp. 170-95,1975 respectively. Also see the selection of writings on 'Planning and Socialism' in S. Gopal (ed.) *J. Nehru: An Anthology,* Delhi: Oxford, 1980, pp. 291-319.

Of the attempts to rethink the issue of the transcendence of capitalism in ways which involve no *a priori* unity of vision or project, see: Antonio *Negri, Marx Beyond Marx,* Bergin &Garvey, 1984, especially'Lesson Eight: Communism & Transition', *The Revolution Retrieved,* London: Red Notes, 1989; *The Politics of Subversion,* London: Polity Press, 1990; Felix Guattari (with Gilles Deleuze), *Anti-Oedipus: Capita/ism and Schizophrenia* and *A Thousand Plateaux: Capitalism and Schizophrenia,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983 and 1987 respectively.

مستوى المعيشة

سيرج لاتوش

مستوى المعيشة

سيرج لاتوش

أعلن الرئيس ترومان في رسالته إلى الكونجرس بشأن برنامج النقطة الرابعة في ٢٤ يونيو ١٩٤٩ عن ضرورة "مساعدة أهل المناطق المتخلفة اقتصاديًا على رفع مستوى معيشتها"،[١] وقد أكد على هدف كان مقبولاً بالفعل باعتباره واضحًا وغير متنازع عليه بالنسبة للدول الحديثة كافةً. وقبل ذلك ببضع سنوات فقط، في عام ١٩٤٥، أكد ميثاق الأمم المتحدة، في المادة ٥٥، الهدف العالمي "لتعزيز مستويات المعيشة الأعلى".

بناءً على الرأي الشائع والاستخدام العلمي، يشير "مستوى المعيشة" إلى الرفاه المادي ويمثل مفهومًا، قابلاً للقياس، ومشابه لنصيب الفرد من إجمالي الناتج القومي. كتب چان فوراستي قائلاً إن "مستوى المعيشة يُقاس بكمية السلع والخدمات التي يمكن لمتوسط الدخل القومي شراءها".[٢] وأية زيادة في مستوى هذا المؤشر تعتبر نتيجة منطقية للتنمية الاقتصادية. ومن المفترض أن تنبع من الاستغلال المحسَّن للموارد الطبيعية من خلال الاستفادة من العلم والتكنولوجيا في صورة معدات صناعية. وأوحت تسوية هذا المستوى في كل أنحاء المعمورة بأنه النموذج المثالي الذي لابد للمنظمات في أنحاء العالم أن تكافح للوصول إليه. وذكر برتراند دى چوڤينيل بثقة في عام ١٩٦٤ أن "تحسين الظرف المادي لأكبر عدد في أيامنا هذه حقيقة وأمل ورغبة."[٣]

مع أن أمل الحياة المُرضية هَمّ بشري جدًا، فإن الانشغال بهذا النوع من "مستوى المعيشة" حديث إلى حد بعيد. فالاهتمام بمستويات الراتب الشهري من جانب الأجراء وكهاجس اجتماعي عام تعود جذوره إلى الحقبة الصناعية. فبما أن المزيد والمزيد من الناس تحولوا إلى أجراء، فقد أصبح الأجر المكوِّن الأساسي

لمستوى المعيشة. ومع ذلك ففي الإعلان التأسيسي لعصبة الأمم في ٢٨ يونيو من عام ١٩١٩، الذي بناءً عليها بات "رفاه وتطور ... الناس يشكل مهمة الحضارة"(٢) كان المفهوم لا يزال غير موجود كمؤشر قابل للقياس. كما أنه لم يكن قد بلغ بساطة نصيب الفرد من إجمالي الناتج القومي الصريحة، على النحو الذي وضع به ستالين أولاً ومن بعده خروشوف خططهما الطموحة للحاق بالأمريكيين وتجاوزهم. وحتى إذا تحدث أحد حينذاك عن "مستوى المعيشة" فلم يكن المفهوم قد أصبح بعد ذلك المصطلح الفني الذي يشير إلى تجمع اقتصادي دقيق ومحدَّد إحصائيًا، بل كان فكرة عامة ظلت غير محددة إلى حد كبير وذاتية. وبشكل خاص، وكان المفهوم لا يزال بعيدًا عن كونه مستخدمًا كأمر مطلق لاستبعاد المفاهيم الأخرى جميعًا.

بدلاً من ذلك كان الاختصاصيون في الجغرافيا البشرية قد ركزوا منذ زمن بعيد على دراسة أنماط المعيشة المختلفة. وقد حاولوا وصف أساليب الحياة التي تختص بها منطقة بعينها أو وسط اجتماعي بعينه. وكانت المقاييس الكمية والمعيارية غائبة إلى حد كبير؛ فقد ساد اهتمام بنوعيات المعيشة المختلفة. غير أنه بإمكان الاقتصاديين في الوقت الراهن استخدام مفهوم مستوى المعيشة لأن أساليب الحياة أصبحت موحدة إلى حد كبير، مما أدى إلى إمكانية ترجمة الاختلافات في أنمـــاط المعيشة أكثر وأكثر إلى اختلافات في مســتويات المعيشة.

كان القبول واسع الانتشار لمفهوم مستوى المعيشة نتيجة لظروف وأحداث قريبة، وإن كانت جذورها تعود إلى عدد من السنين في الماضي. ويمكن أن يلقي بحث تلك الظروف الضوء على دلالات المفهوم الجديدة وأهميته. وما يلفت نظر المرء على الفور هو أنه من المؤكد أن المناسَبة لمقتضى الحال على المستوى العالمي التي يتباهون بها لا يمكن افتراضها بدون المزيد من التفكير. والواقع إنه عند النظر إلى العالم من ناحية "مستوى المعيشة" يشبه النظر من خلال نظارة داكنة؛ فهي تجعل التنوع الثري للألوان يختفي، وتحيل كل الاختلافات إلى ظلال

من اللون نفسه. ومن يرغب في تقييم التنوع الذي لا يمكن اختزاله لأساليب تحقيق الوجود البشري لابد له من الرجوع للخلف وخلع تلك النظارة المفاهيمية.

نصيب الفرد من إجمالي الناتج القومي: اختراع ما بعد الحرب

بالنسبة للقارئ الأنجلو سكسوني، قد يبدو من السخرية إرجاع ظهور الانشغال بمستوى المعيشة فقط إلى الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. فالتعبير نفسه قديم جدًا في واقع الأمر. ومع ذلك، وكما سنرى، فقد تطور معناه بشكل كبير بمرور الوقت. إذ كان يشير في الأصل إلى **الحد الأدنى من الدخل الذي لا يمكن إنقاصه**، أي مستوى الكفاف وتكلفة إعادة إنتاج قوة العمل في تراث الاقتصاد الكلاسيكي الخاص بمالتوس وريكاردو وماركس. وكان لا يزال يُعرَّف بهذا المعنى حتى عام ١٩٣٤ في *Encyclopedia of the Social Science*.(٥) ودون أن يفقد هذه المدلول بالكامل، وفي ظل تأثير الارتفاع الأحدث في مستوى المعيشة، بات التعبير يشير إلى أسلوب المعيشة (مستوى المعيشة) المرغوب، أو ظروف المعيشة العادية (محتويات المعيشة). وكان هذا هو التصور الذي أصر عليه في فبراير من عام ١٩٤٥ جوزيف ديفيز في خطابه الرئاسي إلى جمعية الاقتصاد الأمريكية.(٦)

من الواضح أنه خلال فترة قصيرة ازداد فصل دلالة الهدف عن دلالة الحقيقة صعوبة. ووجد المفهوم نفسه يتأرجح بين فكرتي الحد الأدنى الذي لا يمكن إنقاصه والمستوى المرغوب. ويكشف استيعاب الوصفي (المستوى الفعلي) في المعياري (تحديد المستوى) الانحطاط التدريجي من الاهتمام بقضايا الكيف إلى الانشغال فقط بالكم الذي بات يسيطر على الرؤية الغربية. ونجد أن اللغة الفرنسية أقل غموضًا من اللغة الإنجليزية، لمرة واحدة على الأقل؛ ذلك أن التعبير niveau de vie يشير بوضوح إلى حقيقة ثابتة على نحو إيجابي، ومنع ظهوره الحديث أي غموض دلالي. وينبع حظ هذا التعبير السعيد إلى حد ما من حقيقة أنه يكثف

مجموعة من الأفكار ــ مستوى الكفاف، ومستوى الدخل، ومتوسط نصيب الفرد من الدخل، وظروف المعيشة، والحد الأدنى الحيوي من الدخل.

من بين الظروف المحددة التي أدت إلى أن يصبح مستوى المعيشة الهاجس اليومي لمعاصرينا والأفق المسيطر للسياسة الاقتصادية، يبدو أن هناك ثلاث ظواهر جديرة بمناقشة خاصة. وتشمل هذه الظواهر الانتشار العام لمفهوم الحسابات القومية، ونمو النزعة الاستهلاكية الجماهيرية في البلدان الصناعية الكبرى خلال الثلاثين "عامًا المجيدة" (١٩٤٥ إلى ١٩٧٥)، وتعميم خرافة التنمية في العالم الثالث. ولننظر بإيجاز إلى كل هذه التطورات.

في غياب أي نظام للمحاسبة، مهما كان عدم دقته، من أجل قياس الظروف الاجتماعية، كان من العبث اعتبار منح القدرة الكمية مفهوم مستوى المعيشة، وتعميم استخدامه. فلا يمكن للمرء التمتع بمستوى معيشته ما لم يكن واعيًا به. وفي الوقت الراهن يُدفَع هذا الوعي بعيدًا جدًا بين غالبية معاصرينا، مما يولِّد فتشية حقيقية لكمـــية الدخل. ولتعويض عدم كفاية الوقت للاستمتاع بثمار عملنا، يمكن الحصول على أكبر قدر من الإشباع على أقل تقدير من تأمل الكمية التي اكتسبها المرء مقارنةً بمن هو دونه على المقياس.

في أعقاب الكساد العظيم، ومع موضة الأفكار الكينيزية والاهتمام بالاقتصاد الكلي، زودت البلدان الصناعية الكبرى أنفسها لأول مرة بمعاهد الأبحاث الإحصائية. وقد بدأت البيانات الإحصائية تزين المفاهيم الاقتصادية وتحرفها من الداخل. وفي عام ١٩٤٠ أجرى كولين كلارك مقارنة بين الدخل في بلدان مختلفة، ونشرت المنظمات الدولية عبادة الأرقام الجديدة. وبالرغم من أن بعض دول العالم الثالث كانت لا تزال تعيش في العصر ما قبل الحديث ولم تكن تعمل كأسواق دولية، فقد زُينت هي الأخرى بمجموعة من الإحصاءات وبكل سمات الدولة القومية.

أصبح نَسَبُ المقاييس المعيارية واجبًا مطلقًا. ويمكن على أقل تقدير قياس مستويات المعيشة كميًا وبالتالي مقارنتها. ولم يعد النموذج المثالي العالمي لمستوى المعيشة الموحد مفهومًا لا طائل من ورائه؛ فقد بات الآن ممثلاً بكم الدولارات الذي يمكن أن يُشار إليه على الأقل، وإن لم يتحقق. وقد وجد الهدف النفعي الخاص بتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس تعبيرًا علميًا عنه.

نادى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨ بالمساواة بين البشر أجمعين. وطالبت هذه النزعة العالمية المجردة إلى مؤشرات للسعادة يمكن تطبيقها في كل مكان. ووفر نصيب الفرد من إجمالي الناتج القومي مقياسًا مريحًا زعموا أن مناسب على نحو متساوٍ في كل أنحاء العالم. وقبل الحرب، وفي ظل ظروف الاستعمار، ما كان لمثل هذا الاهتمام أن يظهر لأنه لم هناك معنى لقياس متوسط مستوى المعيشة لمواطني الإمبراطورية البريطانية، حيث تُضاف على سبيل المثال الدخول الإنجليزية والهندية. وحدث فقط بعد التحرر من الاستعمار أن باتت فكرة المساواة بين مستويي المعيشة الإنجليزي والهندي تعتبر مشروعة.

خلال الثلاثين عامًا الأولى بعد الحرب العالمية الثانية عاشت البلدان المتطورة مرحلة من النمو غير المسبوق، مما أدى إلى آثار رائعة على مستوى المعيشة. وبدا الفقر الذي امتد قرونًا في المجتمعات الصناعية يختفي تقريبًا. فقد أدى العمل من أجل الكل في المجتمع الحر إلى انتشار الرفاه تحت رعاية دولة الرفاه. واستقر التوقع على أن الوفرة العالمية باتت وشيكة. وما إن أدرك كل إنسان موقعه حتى سعى للحاق بمن هم أعلى منه. وكان مرجحًا أن التفاوتات ــ التي كلما كانت أضيق كان تحملها أقل ــ سوف تختفي قريبًا، لأنه ليست لها أية مشروعية ديمقراطية.

وهكذا ولِدت خرافة التنمية. فما جرى إنتاجه في البلدان الصناعية سوف يعمم نفسه في أنحاء الكوكب. وبات يُنظر إلى الاختلافات بين البلدان على أنه مجرد تأخرٍ حُكِمَ عليه بأنه ظالم وغير مقبول، وجرى التخطيط للقضاء على تلك

الفجوات. وأصبح نصيب الفرد من إجمالي الناتج القومي، وهو المؤشر الأساسي لمستوى المعيشة، المعيار الأساسي لقياس مستوى التنمية. وشيئًا فشيئًا وُضِع المزيد من المعايير ـــ تتراوح مؤشرات مستوى المعيشة غير النقدية، ولكنها لا تزال كمية، بين متوسط عمر الإنسان وعدد الأطباء في الكيلومتر المربع الواحد! وتطلب تجميع الإحصاءات حسابات قومية. وكانت المؤشرات المختلفة في الأغلب ترتبط ببعضها ارتباطًا قويًا ـــ وهذا هو السبب في أن نصيب الفرد من إجمالي الناتج القومي لا يزال في الغالب محتكرًا للتقارير الرسمية بالفعل.

من حين لآخر كانت هناك ردود أفعال ضد هذه النزعة الاختزالية المسيئة. فقد دعا البنك الدولي، في أعقاب الكلمة الشهيرة التي ألقاها روبرت مكنمارا في عام ١٩٧٣، إلى وجود مؤشرات أخرى. وانتقدت الكلمة التفاوت المتزايد في الدخل الذي كان يتخفى في معظم البلدان النامية وراء الإحصاءات التي تشير إلى وجود زيادة في نصيب الفرد من الدخل. كما دعت إلى تضمين الأهداف الأخرى بالإضافة إلى الزيادة في إجمالي الناتج القومي، مثل الحد من البطالة وزيادة دخل الفقراء. وفي النهاية وافق البنك الدولي على تبني "مقياس ذي توجه اجتماعي للأداء الاقتصادي".(٧)

لم يكن هذا الطلب جديدًا بحال من الأحوال. فالاهتمام بالحاجة إلى أخذ جوانب الواقع المتعددة في الحسبان كان حاضرًا في ملاحظات أقدم إحصائيي التنمية. ودعا تقرير للأمم المتحدة في عام ١٩٥٤ عن تعريف وقياس "معايير" و"مستويات المعيشة" إلى ١٣ مكونًا ممكنًا لمستويات المعيشة من أجل المقارنة الدولية. وشملت تلك المكونات:

(١) الصحة، بما في ذلك الظروف الديموجرافية (٢) الغذاء والتغذية (٣) التعليم، بما في ذلك معرفة القراءة والكتابة والمهارات (٤) ظروف العمل (٥) وضع التوظيف (٦) الاستهلاك والادخار الكليان (٧) النقل (٨) الإسكان، بما في

ذلك التسهيلات المنزلية (٩) الملبس (١٠) الترويح والترفيه (١١) الضمان الاجتماعي (١٢) حرية الإنسان.[٨]

ومع ذلك فإن الأهمية العملية لتلك التصورات الأكثر اتساعًا كانت رمزية في الغالب. وحتى عندما أدت إلى عمل ملموس في مصلحة الحاجات الأساسية، أو الاكتفاء الذاتي في إنتاج الغذاء، أو التكنولوجيات المناسبة، فقد كان أثرها العام موضع شك. فلم تخلُ النتائج من الغموض ومن المؤكد أنها لم تبلغ الوضوح الكافي لتعديل الرؤية السائدة لإجمالي الناتج القومي.

على أي الأحوال، فقد أُعلنت بذلك الحرب ضد البؤس في بداية ما سُميت عقود التنمية، واندلعت بقوة كبيرة. فهل كان من هو مهتم بشأن توضيح الغموض؟ كانت هناك أصوات قليلة معزولة، لها مكانتها في بعض الأحيان مثل ج. ميردال، جعلت نفسها مسموعة، ولكنها كانت بلا تأثير. وأصبح الصراع، مع الاستعداد للقتال، من أجل أعلى مستويات المعيشة للفرد هاجسًا في الحلبة الدولية، بينما أُعلن أن تقليص الفجوة بين الأغنياء والبؤساء هدفًا ذا أولوية. ويسعى كل بلد، بأية وسيلة متوافقة مع الحفاظ على السلام العالمي، إلى زيادة مزاياه على جيرانه واقتطاع شريحة من السوق لنفسه على حساب البلدان الأخرى. وتشكِّل الحماية الجمركية وغير الجمركية، وتقديم المساعدات والسياسات المالية، والسياسات الصناعية (مثل سياسة وزارة الصناعة في اليابان على سبيل المثال)، وتفكيك أنظمة الضمان الاجتماعي، وإلغاء القيود، والأمثلة الأكثر جرأة للمساومة التنافسية على الأجر، مجال الوسائل الأكثر وضوحًا في هذا الاندفاع المجنون على غير هدى. وبنفاق غير واعٍ أحيانًا، يمد الفائزون يد العون للمتخلفين لعلهم يلحقون بهم. ولدى الخبراء وصفات عجيبة لأية مشكلة، وحين يقدمونها على مستوى مشروعات الدول والمشروعات الخاصة يتركونها تعمل بحرية. وهم يأملون (وإن لم يكن معروفًا

كيف) في حل المشكلة. وتحمل فكرة مستوى المعيشة داخلها المطالبة بالمساواة وفي الوقت نفسه روح المنافسة. فالكل سوف يتم إنقاذه والكل سيكون فائزًا.

الرفـــــاه والتملك

يشمل "مستوى المعيشة" كل أبعاد النموذج السائد الخاص بالغرب، وبالحداثة، وبالتنمية. ويشكل هذا النموذج مجالاً يدل على نفسه بشكل مثالي لا يتضمن سوى عدد محدود من العناصر. والحاجة والندرة والعمل والإنتاج والدخل والاستهلاك هي المفاهيم الأساسية داخل المجال الدلالي المغلق الذي لا حاجة له إلى العالم الخارجي. وتفاعل هذه العناصر ذاتي الحركة ومن المفترض أن يحدث نموًا غير محدود للثروة المادية. وهكذا فإن للمفهوم الذي نتعامل معه هنا ــ مستوى المعيشة ــ الأصول التاريخية نفسها التي للنموذج الاقتصادي العام نفسه.

كان الحد الفاصل الأساسي في هذا التاريخ هو اختزال المصلحة إلى الكمية. وقضى هذا التحول في الوقت نفسه على تعددية القيم الاجتماعية الممكنة وسمح بقياس البعد المستبقى فحسب.

ويمكن لهدف "الحياة الجيدة" الإعلان عن نفسه في مجموعة كبيرة من الأشكال ــ من بطولة المحارب إلى التقشف، ومن المتعة الأبيقورية إلى العمل الجمالي. ومع ذلك فإنه ما إن يتم التعبير عن الحياة الجيدة من ناحية المصلحة العامة العالمية حتى تميل الفنون الفردية المتعددة وطرق المعرفة المختلفة إلى النقصان لمصلحة مشروع جماعي واحد يؤدي بسهولة ــ فيما يتعلق بغاياته وحتى وسائله ــ إلى تجانس المساعي الفردية. وليس من قبيل المصادفة فحسب أن ترومان وكذلك كنيدي ــ وإن كان يفصل بينهما ربع قرن من الزمان ــ كانا لا يزالان يشيران إلى "المصلحة العامة".[9] ويثير هذا المصطلح الأرسطي والتوماسي (نسبة إلى توماس الأكويني) القديم في الذهن الدولة المدينة العادلة والمسئولة وليس المجتمع الغني والفردي النزعة.

ولكن في العالم الحديث المصلحة الوحيدة التي تبدو مشتركة لكل الناس، بما يتجاوز الاختلافات الثقافية، هي الحياة باعتبارها ملكية فيزيولوجية. وحتى هذا العبادة للحياة مختلفة جدًا عما يمكن أن نجده في الثقافات غير الغربية. ففي الهند البراهمية، على سبيل المثال، نجد أن للحياة كذلك قيمة كبيرة؛ إلا أنه يتم تصورها على أنها كلٌ كونيٌ. والحياة الأرضية للفرد الآدمي ذات أهمية محدودة، وللحيوانات والعالم الطبيعي الحق نفسه الذي للإنسان في الحياة. ويمثل موت بعض الأفراد شرط حياة آخرين والتدفق الديناميكي الذي يضمن نظام الكون المبجل. فالموت ليس مستبعدًا عن الحياة. ومن ناحية أخرى، فقد مضى وقت طويل منذ إعلان الغرب الحرب على الموت بكل أشكاله ـــ الفقر والعنف والموت الطبيعي. واختزل هذا البرنامج "الحياة الكبرى" إلى الاهتمام بالبقاء. وأصبحت الأولوية هي العيش لفترة أطول، وبشكل جيد أو أفضل. ويقدم هذا الانتقاء في الفكر الغربي لكم الحياة باعتباره الهدف الأوحد نفسه على أنه إطار فيزيولوجي وإطار اجتماعي للمرجعية. وغالبًا ما يندمج الاثنان في رؤية النزعة الطبيعية، حيث تكون "الحاجة" بمثابة المقولة التي تربط الإطارين ببعضهما.

إذا قبلنا تحليل إيليتش، فإن الحاجات الروحية هي أول من أوجد في العصور الوسطى شكل المتخصص القادر على توفير الحلول.[١٠] وعندما انتقل هذا المفهوم للحاجات إلى المجال العلماني احتفظ بغموضه. وهو يشير الآن على المستوى الفيزيولوجي إلى عدد من السعرات لكل فرد إلى جانب روابطه مثل كمية البروتين والدهون والكربوهيدرات. وهو على المستوى الاجتماعي عدد من الدولارات. وكان البقاء للكل هدف اللواياثان، أي التكنوقراط الكبير في القرن السابع عشر، بينما كانت السعادة (وهي "فكرة جديدة في أوروبا" كما يقول سان چوست) عشية الثورة الفرنسية هدف "المستبد المستنير".

لم يضمن ظهور الفرد النفعي الذي يسعى للحصول على أكبر قدر من متعته وتقليل ألمه إلى أقل قدر ممكن الانتصار الفوري للسعي إلى تحقيق أعلى مستوى

للمعيشة للجميع. وكانت النتيجة المنطقية لوصول الذات الحاسبة اندلاعًا لا يقيده شيء للعواطف في بحث عن التراكمات المادية، وبالتالي ضمان الحد الأدنى من المصلحة العامة. وتحقق هذا الاختزال لدراما الحياة إلى التعاملات في السوق بصعوبة أكبر بكثير في فرنسا. وقد عرض الماركيز دى ساد بمنطق صارم نوع الفوضى التي يمكن أن تؤدي إليها الفردية الحاسبة عندما لا يُكبح جماح العواطف. ويصبح عدم تواصل العوالم الذاتية (مشكلة "انعدام الجسور") أمرًا لا يمكن التغلب عليه. ويمكن لكل فرد، وينبغي له، أن ينتهز الفرص التي يتيحها هذا الوضع. ولا بأس من أن يخدع المرء إنسانًا آخر شريطة ألا يُضبط. ومن المقبول أن يصبح منافقًا (مثل رهبان رواية "چوستين" المنحرفين)، وأن يشجع فضيلة وكرم الضعفاء كي يكون خداعهم أكثر سهولة. وكانت تلك النتائج الحتمية لضياع الروابط الاجتماعية. وعالمنا الحالي، بدون إيمان أو قانون، مجتمع مضاد، مستحيل ولا يمكن العيش فيه. ولا وجود ليد خفيه هنا؛ فمباهج الجزار أو صانع البيرة لا تتجمع حول رضاي. وكان من الضروري لحب الأعمال التجارية أن ينتصر على غيره من العواطف كي يسمح بوجود مقياس مشترك للرغبات الجامحة. وقد نجح النموذج الاقتصادي إلى حد بعيد في اختزال رؤيتنا إلا رؤية ذات نقطة واحدة. ونتجت عن ذلك نزعة اختزالية أحادية البعد.

عندما يُفسَّر الإنجاز البشري على أنه الرفاه المادي فحسب، تصبح الفروق بين الحياة الآخرة والسعادة الدنيوية والبقاء المادي غير واضحة. فقد وُجِدت الحياة الآخرة الموعودة، في الغرب كما في غيره من المجتمعات، في العالم الآخر. ونتج عن انعدام الاتصال بالموتى مع تدني الاحترام لأسلافنا في الغرب إعطاء قيامة الجسد مضمونًا أكثر تجريدًا ــ فقد حل الخلود المجرد للمابعد محل الخلود المادي للأسلاف. ومع موت الإله بعد ذلك في حياتنا، أصبحت الحياة سعيًا من أجل هدف دنيوي محض، وهو مجرد البقاء الفيزيولوجي. وسُدت الفجوة افتراضيًّا عندما

ارتقى النمو الاقتصادي بالبقاء الفيزيولوجي إلى ارتفاع "التملك" العام كما يعبر عنه في الاستهلاك القومي.

يهدف التملك إلى الحصول على أقصى قدر ممكن من "الأشياء" ــ أي الحد الأقصى من الاستهلاك المادي ــ ولكن وضع تلك الأشياء غامض إلى حد كبير. ذلك أنه بما أن الأشياء الاجتماعية مقدر لها الاستهلاك، فإن تراكم المنتجات المادية التي تفتقر إلى أي استخدام عملي له معنى شديد المحدودية بعد نقطة معينة. (تراكم المعدات المستخدمة في إنتاج سلع أخرى له بالطبع معنى تفتقر إليه السلع الاستهلاكية). ويقيس مستوى المعيشة نفسه بمستوى الاستهلاك، بما في ذلك كمية النفايات الناتجة. وحضارتنا التي تغلب عليها الأجهزة نتيجة طبيعية لهذه العملية. فالوفرة تحمل معها فقدان معناها. وفي هذا الفيض من الأشياء أصبح من المستحيل تقريبًا أن ترغب في شيء لذاته، ما لم يكن شيئًا يُحسد على امتلاكه أو يرغبه الآخرون. ويلعب الإعلان في قلب هذه المحاكاة للرغبة. وفي النهاية، فإن ألمَ عدم وجود شيء آخر يرغب فيه المرء يزيد من معاناة الرغبة غير المحققة.

المنفعة أساس تقييم كل من الحاجة الفيزيولوجية والسيكولوجية. وبذلك يكون انتصار النزعة النفعية الشرط الواجب تلبيته لجعل الطموحات مثل تحقيق الحد الأقصى من مستوى المعيشة وتسويتها أمرًا يمكن تصوره. ويجد اختزال أبعاد الحياة المتعددة إلى ما يمكن إحصاؤه أوضح أنماطه في المال وموضع تحقيقه في اقتصاد السوق. ويسرِّع تعميم السوق حركتها، وهو ما ييسر بدوره توسعها. والنزعة الاختزالية النفعية والهوس بالاستهلاك يدفعان نمو السوق قُدُمًا، ويعزز تسليع قطاعات كبيرة جدًا من الحياة الاجتماعية الرؤية الحسابية والنفعية. وتكشف السوق "أفضليات" المشترين والبائعين وتوفر بذلك مقياس ما هو مفيد الذي لولا ذلك لكان مستحيلاً. كما أنها تحقق، كما يقول الاقتصاديون، "الحسن" و"الجيد"، وأفضل استخدام ممكن لعوامل الإنتاج المتاحة. وينتهي الحال بالمواطنين بعد أن يصبحوا عملاء للآلة الاقتصادية وقد آمنوا بها. وبذلك يمكن لخرافة الحداثة الكبيرة أن

تكسب أرضية مؤملة في الوعد بأن يثري الجميع من خلال تقدم التنظيم الاقتصادي والعلم والتكنولوجيا، وفوق هذا وذاك في أن يكون تراكم الثروات لا نهائي.

يقول برتراند دى جوفينيل: "يصبح التجميع الأمريكي للثروات، مثلما كان، إحدى حكايات العصر الحديث الخرافية."[11] وهو يحسب أنه مع تضاعف مستوى المعيشة تقريبًا كل عشر سنوات، وهو الهدف المقترح بصورة عامة، تصل النتيجة إلى ٨٦٧ ضعفًا في بلد واحد!

النقـــاط العميـــاء

لم يخلق تغريب العالم تسوية عالمية لمستويات المعيشة. بل ما حدث هو أنه فرض مفهوم مستوى المعيشة باعتباره المقولة السائدة لتصور الواقع الاجتماعي (وبالتالي التخلف)، وأدى إلى زيادة مستويات المعيشة باعتبارها التزامًا خلقيًا لزعماء الدول الناشئة.

كثيرًا ما جرى توضيح كيف أن نقل المقاييس الإحصائية إلى العالم الثالث يؤدي إلى تضليل المرء. ويقول چان تشيسنو: "يكتشف العامل العاطل في عشوائيات كاراكاس بدهشة أنه يتمتع بمستوى معيشة محدد طبقًا لإجمالي الناتج القومي وهو أمر جدير بأن يُحسد عليه. ويعلم صياد السمك في ساموا الذي لا يقل عنه اندهاشًا، ويعيش بسهولة إلى حد كبير في حالة من الاكتفاء الذاتي النسبية، أنه أفقر سكان كوكب الأرض بناءً على إجمالي الناتج القومي."[(١٢)]

توضح الحالة الأولى كيف أن التوزيع غير العادل للثروة يمحو أي معنى من رقم أي متوسط، بينما تكشف الحالة الثانية عبثية المقارنة العالمية للمؤشرات عندما تكون أساليب الحياة مختلفة جدًا وغير قابلة للمقارنة في واقع الأمر. ولم يتمكن الاقتصاد السياسي من وضع نظرية مُرضية للقيمة الموضوعية للأشياء كلها، مما يجعل من المستحيل التقدم إلى تقييم وجمع للمنافع الموضوعية. فهذه

منافع ذاتية وغير قابلة بطبيعتها للتواصل المتبادل (مشكلة انعدام الجسور). ولا يبدو أن للأمور التي تذكَّر باستمرار بحدود الحساب القومي أي أثر. بل إنه لكون التقسيمات عشوائية، حتى في المجتمعات الصناعية، الأمر الذي يكمن في أصل الحساب الاجتماعي، فمن العبث تقريبًا تطبيقها خارج تلك المجتمعات المتقدمة على العالم الثالث.

أكد الإحصائيون الأكفاء باستمرار حدود مقاربتهم،(١٣) ولكن عند التطبيق لم تحقق كلمات التحذير هذه أي غرض. ذلك أن النزعة الاختزالية الكمية أصبحت راسخة في منطق الحداثة، ولا يمكن تقييد روح العصر بالتحذيرات. وبالرغم من ذلك لابد لنا من تذكير أنفسنا بالتفاهات التي ينطوي عليها الأمر.

يُقاس مستوى المعيشة بحجم السلع والخدمات التي يستهلكها السكان. ومع ذلك فإن السلع والخدمات التي يجري تبادلها باستمرار في السوق هي فقط التي تدخل في الحساب، وهي تدخل في ذلك حتى إذا لم تكن موضوع تبادل حقيقي. ونتيجة لذلك فإن جوانب نوعية الحياة لا تؤخذ في الحسبان. وعلى العكس من ذلك فإن تلك الأشياء التي "تستهلكها" وتوحي بانحدار في نوعية الحياة تقوَّم وتُحسب باعتبارها إسهامات إيجابية.

يقول برتراند دى جوفينيل: "مقياس الاستهلاك ليس سوى مقياس السلع والخدمات التي يحصل عليها الأفراد من المشروعات وتخضع للدفع. ومن الواضح أن هذا المقياس يحذف: (١) الخدمات المقدمة من السلطات العامة (٢) السلع والخدمات المجانية (٣) التكاليف الخارجية التي تفرضها التحولات التي تحدث في الاقتصاد.(١٤) ....* التي تقدمها الأمهات لأبنائهن، التي بدونها، بالطبع، ما كان ليوجد الاقتصاد بالمرة! ويشكل العمل غير مدفوع الأجر في البيت، الذي يظل

*تكرر في الأصل الإنجليزي السطر العاشر من أسفل الصفحة رقم ٢٥٧، ليختفي بذلك السطر التاسع. (المترجم)

في البلدان المتقدمة خفيًا عن الحسابات القومية الرسمية، جزءًا كبيرًا من الاقتصاد غير الرسمي. وبالنسبة لبريطانيا العظمى، حسب كولين كلارك في عام ١٩٥٨ قيمة العمل المنزلي المجاني (محسوبًا طبقًا لقيم إجمالي الناتج القومي لعام ١٨٧١) على أنه يصل إلى ٥٠ بالمائة من إجمالي الناتج القومي لعام ١٩٥٦. [١٥]

من ناحية أخرى، فإن ما كان مدمرًا كذلك للحسابات القومية باعتبارها مرآة للواقع الاقتصادي هو أن الاستهلاك الزائد للوقود بسبب الاختناقات المرورية وزيادة المسافات بين البيت والعمل يُترجَم إلى زيادة في استهلاكنا للنقل، وبالتالي إلى زيادة في مستوى المعيشة! ويقول دى جوفينيل:

في الولايات المتحدة، زاد استهلاك الفرد للغذاء قياسًا بالأسعار الثابتة بنسبة ٧٥٪ من ١٩٠٩ إلى ١٩٥٧. ومع ذلك تراوحت الزيادة في الاستهلاك الفيزيولوجي طبقًا لحسابات وزارة الزراعة بين ١٢ و١٥٪ على الأكثر. وبذلك، وطبقًا لتحليل كوزنتس، يرجع ما لا يقل عن أربعة أخماس الزيادة في تكاليف النقل وتوزيع المواد الغذائية إلى المراكز الحضرية.[١٦]

يحدث استبعاد قيمة السلع المادية عند استهلاكها بكميات صغيرة، والممارسة العكسية الخاصة بأخذ التكاليف الضخمة اللازمة لترميم الانحطاط، أو التعويض عنه، تشويهات ضخمة أخرى. ويقول دى دى جوفينيل مداعبًا: "بناءً على طريقة حسابنا، سوف نثري أنفسنا بتحويل منتزه تويليريز إلى ساحة انتظار سيارات وكاتدرائية نوتردام إلى مبنى إداري."[١٧]

إذا كانت الدول المتخلفة تبدو فقيرة من ناحية تلك الأشياء التي نحكم عليها بأنها تجعلنا أغنياء، وذلك نتيجة لهذه الفكرة المعيَّنة عن الحسابات القومية التي تمثل تفسيرًا غريبًا للواقع، فهي الآن (وكانت من قبل) أغنى بشكل غير محدود بتلك الأشياء التي نفتقر نحن إليها. فتحت يديها سلع وخدمات غير قابلة للقياس أو تُبخس قيمتها، ويزداد تعرضها للخطر في الوقت الراهن — الفضاء المفتوح،

ودفء المناطق المدارية، ووقت الفراغ، والتضامن، وهلم جرا. وبناءً على المعايير السائدة للنظام العالمي فإن قدرتها الشرائية، التي تمثل قدرتها بصفة عامة، أصغر بشكل لا نهائي. ولكن حينئذ تكون تلك الأجزاء ذات الصبغة الغربية من واقعها الاجتماعي الاقتصادي هي فقط التي يجري قياسها.

تكمن في أصل النزعة الأبوية لدى الوكالات الدولية التي تتعامل مع العالم الثالث مركزية عرقية رهيبة. وإذا تتبعنا النزعة العالمية الصادقة والحقيقية سيكون من الضروري دعوة "الخبراء" من المناطق التي لا تزال "بدائية" من العالم لوضع قائمة بالعجوزات التي نعاني منها نحن أهل البلدان **المتقدمة** ـــ الوحدة والاكتئاب والضغط العصبي والتهاب الأعصاب وعدم الشعور بالأمان وهلم جرا.

هذه الاعتبارات، مهما كانت مقنعة، فهي لا تتحدى رغم ذلك أسس النزعة الاختزالية الاقتصادية المتينة. ولكنها تخدم في الدفاع عن حكمة نوع بعينه من حسن التدبير ـــ وهو شيء يتجاهلونه إلى حد كبير في الوقت الراهن.

ومع ذلك فقد كافح الاقتصاديون الأوائل، الذين كانوا يبحثون عن جوهر الفعل الاقتصادي وراء مظاهر السوق، كفاحًا طويلاً مع طبيعة المقولات الاقتصادية التي تتسم بالمفارقة. وتحدث توماس مالتوس عن ارتباكه قائلاً:

إذا كان الجهد الذي ينتج أغنية، سواء أكان مدفوع الأجر أم لا، عملاً منتجًا، فلماذا ينبغي استبعاد الجهد الذي يؤدي إلى النتيجة الأكثر قيمة الخاصة بالنقاش المهم والممتع؟ لماذا ينبغي استبعاد الجهود اللازمة لتنمية عواطفنا، ولكي نصبح طائعين لكل قوانين الرب والبشر، وهي أكثر الأعمال كافةً قيمة؟ لماذا ينبغي استبعاد أي جهد موضوعه هو الحصول على السعادة أو تجنب الألم، في الوقت الحالي أو في المستقبل؟ ومع ذلك فإنه في ظل هذا الوصف يمكن فهم جهود كل إنسان في كل لحظة من لحظات وجوده.[١٨]

لماذا بالفعل لا تعتبر الرقصة التي تُمارس تضرعًا للأرواح كي تجعل المحصول وفيرًا عملاً؟ لماذا لا تعتبر الطبول التي تُقرَع بجوار النيران إنتاجًا لخدمات وقت الفراغ، أو تعتبر أحضان الزوجة جزءًا من الاستهلاك القومي؟ أليس استخدام المركبة الخاصة إنتاجًا لخدمة النقل؟ أوليس شراؤها استثمارًا؟ أليس العمل الذي ينفقه العامل في المصنع استهلاكًا للطاقة المتراكمة ـــ أي رأس المال؟

تنهار كل الفروق المفاهيمية، وتتلاشى الافتراضات السهلة والأمور المؤكدة، بمجرد أن يحرر المرء نفسه من التابوهات التي تحكم قبيلة الاقتصاديين والإحصائيين. لم يكن لمالتوس ومن جاء بعده من اقتصاديين ويشعرون بالحيرة من اختيار سوى اللجوء إلى الحس العام. ويفسر هذا الحس العام ممارسات السوق الأوروبية على أساس الحكم المسبق الراسخ. فالخيال الغربي هو الذي اخترع هذا النظام من التصنيف. ومن ثم فإن الأفكار الخصوصية، التي تخص المفاهيم الثقافية الغربية، لا تنجح (بالمعنى الحديث) بدون الأخلاق البروتستانتية؛ ولا إنتاج بدون خرافات الطبيعة والحاجة وتصور المادة المستعار من فيزياء القرن الثامن عشر، ولا استهلاك بدون السوق المعممة. وبدافع من التنوع غير المحدود للنشاط البشري، فإن التمييز بين الإشارات الهزلية والمنتجة من ناحية، وبين الشيء المنتَج وذلك المستهلَك من ناحية أخرى، يقوم بالكامل على قيم ثقافية بعينها. وتربية حيوان، كلب أو بقرة على سبيل المثال، يمكن اعتبارها استثمارًا أو إنتاجًا أو استهلاكًا بناءً على موطن الحيوان وما إذا كان المقصود به أن يصطاد أو يحرث أو يوفر اللحم أو يستعرض، أو يظهر الحب.

تمثل المقولات الحسابية السائدة حاليًا شكلاً متشددًا من الإمبريالية الثقافية. فليس الأمر هو فقط أن السعادة وبهجة الحياة في بلدان العالم الثالث تُختزل إلى المستوى الضئيل لنصيب الفرد من إجمالي الناتج القومي بواسطة هذه المجزرة الإحصائية المفروضة عالميًا، بل إن واقع فنون الحياة المتنوعة الأخرى نفسه يعامَل بازدراء ويُساء فهمه بما عليه من ثراء وإمكانيات.

يقول إيڤان إيليتش إنه "حتى الوقت الراهن، لم تؤدِ كل الجهود لإحلال سلعة عالمية محل القيمة المحلية إلى عدم المساواة بل إلى التحديث الهيراركي للفقر"، أو بعبارة أخرى البؤس والإهمال.

من المفارقة أن الافتتان بمستوى المعيشة المرتفع غالبًا ما يكون بين سكان العالم الثالث أكبر مما في الغرب. وسبب ذلك يسهل فهمه. وتسعى الطبقات الاجتماعية المقتلعة من جذورها في تلك المجتمعات، باعتبارها حديثة عهد في عبادة آلهة الحداثة، للوصول إلى الحياة الحديثة. وهي ترى في زيادة دخلها النقدي وسيلتها الوحيدة لاكتساب المكانة الاجتماعية. وكانت لدى الغربيين، أو على الأقل البعض منا، فرصة لاكتساب مسافة معينة، وهو ما يسمح بالتروي وشيء من الحكمة. وقد أصبحنا أكثر وعيًا بحدود النمو. كما أننا نبدأ في تعلم تقدير بعض القيم التقليدية، أو اختراع "ما بعد حداثة" مضادة للنفعية لأنفسنا.

أوجه كثيرة للثروة

مع كل الجهود ذات النوايا الطيبة لقياس مستوى المعيشة في العالم الثالث ودفعه لمستويات أعلى، هناك مهزلة مأساوية تجري أحداثها. إذ أسهم إحداث الرفاه بصورة كبيرة في إلغاء الوجود نفسه. ولم تحقِّر ثروة "الآخر" (حتى في عين الآخر) فحسب، بل مُزِّقت أسسها نفسها. والثروة والفقر مفهومان نسبيان على نحو واضح. فما يعنيانه يختلف تبعًا لما تحدده الثقافة على أنها نقاطها المرجعية وكيفية تشكيلها للواقع.

طبقًا لما يقول عالم الجغرافيا العرقية جويل بونميزون فإن إحدى الجزر في نيو هيبريديس تسمى تانا "هي بذلك غنية وفقيرة في الوقت نفسه بناءً على التفسير الذي نأخذ به. فأهلها يعيشون في وفرة معينة إن نحن نظرنا إليهم في سياق وسطهم التقليدي، ولكنهم يبدون 'بروليتاريين' إن نحن نظرنا إليهم من منظور اجتماعي

اقتصادي مستورد."[٢٠] وكل القيم التي لا تمر من فلتر المنفعة القابلة للقياس، أي تلك القيم الغريبة عن الحياة "المدولرة"، يُحط من قدرها. وغالبًا ما تختفي تطبيقاتها، المستبعدة من تعريف مستوى المعيشة، نتيجة لذلك. ويحدث هذا للنموذج المثالي للبطولة التي تحظى في المجتمعات المحاربة بتقدير يزيد على ما تحظى به أية ثروة. ويصدق كذلك عن التضامن الاجتماعي، ذلك أن الكنز الاجتماعي الحقيقي الذي مازال جزء كبير من العالم الثالث يعيش به على عكس كل المنطق الاقتصادي. فعلى سبيل المثال، نجد أن ممارسات مثل التباهي، والاستعراضات الملونة، والتحديات الشعائرية، وأشكال المتعة الحسية المختلفة التي تثري الحياة الاجتماعية في سبيلها الآن لأن تفقد معناها. فما المعنى الذي يكون للارتقاء في مستوى المعيشة بالنسبة لمجتمع البدو الرُّحّل في الصحراء الذي يطمح إلى التخفيف والاقتصاد؟

الواقع أن الهوس بمستوى المعيشة وزيادته أحدث إفقارًا غير مسبوق للحياة من خلال إهمال بعض أبعادها الأساسية. فالموت على سبيل المثال قد مات. وأصبح بدلاً من ذلك مجرد فشل للمشروع البشري، وخسارة حتمية مدرجة في الميزانية العمومية.

في مجتمعات سابقة عديدة كانت الثروة تعتبر عطية تركها الراحلون. ولم يكن يُنظر إلى الثروة المادية على أنها وسيلة للتراكم، بل كدليل على أن الأحياء يعترفون بدَينهم نحو الموتى. أما الآن فيُنظر إلى الموتى فقط على أنهم أُخرِجوا من مجال الاقتصاد وأُزيلوا من السجل التجاري للأحياء. وربما كان ضياع معنى الموت هو أكبر مصدر لإفقار الإنسان الحديث. فليس هناك ثمن لشراء السَّكينة. ذلك أن الغربي محكوم عليه بأن يعيش موته على أنه فشل وأن يميت حياته كي يخفف ألمه وينسى العبثية النهائية.

وبالمثل، يُنظر كذلك إلى كل من المرض والشيخوخة في الغرب على أنه فشل جزئي. بينما هما جزء من الكنوز الخفية في مجتمعات العالم الثالث، ذلك أن

تلك المجتمعات لا تزال تحتفظ بمواقف مختلفة من كبار السن والمرضى. فلا يُعتبر المرض والشيخوخة لعنات طبيعية تفصل الفرد عن عالم الأحياء ويجب علاجها في عزلة وعار وشعور بالذنب. بل إنهما قد يكونا مصدر صراع مأساوي إذا كان السبب مرجعه إلى السحر، ولكنهما كذلك مصدر إثراء فردي واجتماعي. لقد باتت المعاناة غير محتملة وغير مقبولة فقط في الغرب لأنه لم يعد لها معنى. ويلقي كون الألم جزءًا أصيلاً من الظرف البشري، وربما كان ضروريًا، الضوء على مدى إسهام رفضه والحط من شأنه في إفقارنا.

يبلغ هذا الإفقار ذروته في الازدراء الغربي للفقر. فمعظم الثقافات تكرّم فقراءها. فقد كان قدماء اليونانيين الذين يحظون بقدر كبير من الإعجاب يجدون متعة في أوقات فراغهم وضآلة مواردهم؛ فتلك هي الظروف التي ازدهرت فيها ثقافتهم. بل إنه في الغرب حتى القرن الثامن عشر، لم يكن يُنظر إلى الفقر بالضرورة على أنه عار. ويقول آلان كيل: "لم يكن الفقراء جميعًا أناسًا مساكين، على الأقل من ناحية الحقوق." ثم يضيف قائلاً: "من الذي يمكن جعله يؤمن الآن برجل سعيد بدون قميص؟ لا أحد. والسبب وجيه، وهو أن الشخص الذي بلا قميص لا يمكن أن تكون له مكانة أخرى سوى مكانة الفشل."[٢١٥]

ليس الاقتصاد والتقشف عيبين أو مصيبتين. بل هما في بعض الأحيان من علامات الاختيار الإلهي. فنذْر بالفقر يشهد على الرغبة في القداسة. وطبقًا لما يقوله المتصوفة، فإن الغنى الحقيقي في كبح الرغبات. وتعرّف معظم مدارس الحكمة، والبوذية بشكل خاص، التي مازالت مزدهرة، امتلاك الوعي الذاتي بأنه هدف الوجود، وتنظر إلى الاعتدال في المتعة والاهتمام بالموازنة بين القيم المختلفة، وليس التراكم غير المحدود لقيمة واحدة، على أنهما من أسرار الحياة. أما الحرمان المادي، الذي نعتقد أنه المعيار الوحيد الذي يتسبب في الفقر المشين، فليس في الغالب سوى جانب صغير بجوار أنواع أخرى من الحرمان في المجتمعات

التقليدية. ويقول مثل سيريري*: "ليس الفقر نقص الملابس، بل الفقير الحقيقي هو من ليس له أحد."

لدى المجتمعات كافة مفهوم للثروة تعكسه في الأغلب مؤشرات ملموسة. فهو يشمل كل الأشياء الطبيعة أو التي من صنع البشر وكل الإشارات والإبداعات الثقافية (الأسماء، والرقصات، والأناشيد) المتاحة للامتلاك الفردي أو الجماعي. ذلك أن امتلاك تلك القيم يمنح المكانة والسمعة والنفوذ. وإذا كان بإمكان تلك "الثروة" أن تترجم نفسها إلى مال من خلال الاتصال بالغرب، فذلك لأن الناس يدركون أن المال في عالمنا يحل محل ثرواتهم. إلا أن ثرواتهم لا تولّد الفقر والعوَز المشين. ويتيح الفشل الواضح في الوقت الراهن للتنمية وللحداثة وللتغريب الفرصة للنظر بشكلٍ كبير إلى الجوانب الوهمية من هذا الشيء الفتشي، الذي هو مستوى المعيشة، وإعادة اكتشاف تعددية أبعاد الحياة. ذلك أن مفهوم مستوى المعيشة فرض نفسه بقوة يقين تتجاوز كل نقد وأصبح محفورًا في منطق الحداثة. وتنطوي عالمية هذا المفهوم على مغالطة مثل مفهوم الغرب، ووعوده وهمية مثل وعود التنمية.

* السيرير إحدى لغات غرب إفريقيا. (المترجم)

1. Harry S. Truman, Message to the Congress on Point Four, June 24, 1949.

2. Jean Fourastier, 'Standard of Living', in Jean Romoeuf, *Dictionnaire des Sciences Economiques,* Paris: P.U.F., 1958, p. 800 and 'genre de vie', ibid., p. 571.

3. Bertrand de Jouvenel, *Arcadie: Essai sur le mieux vivre,* Paris: Sedeis, 1968, p. 170.

4. Covenant of the League of Nations (June 28, 1919), Article 22.

5. Carl Brinkmann, 'standards of living', in *Encyclopedia of the Social Sciences,* London, 1934, pp. 322-4.

6. J. Davis,'standards and contents of living', *The American Economic Review,* March 1945, pp.1-15.

7. Robert McNamara, Address to the Board of Governors, World Bank, Nairobi: September 24, 1973, p. 12.

8. United Nations, *Report on International Definition and Measurement of Standards and Levels of Living,* Doc. E.CN 5/299, 1954.

9. Truman, op. cit., J. F. Kennedy, Inaugural Address, January 20, 1961.

10. Ivan Illich, *Shadow Work,* London: Boyars, 1981, p. 61.

11. Bertrand de Jouvenel, op. cit., p. 132.

12. J. Chesneaux, *La modernite monde,* Paris: La Decouverte, 1989, p. 64.

13. See, in particular, the *Studies in Income and Wealth of the N.N.B.: Problems in the International Comparison of Economic Accounts,* Vol. XX.

14. B. de Jouvenel, op. cit., p. 178.

15. Colin Clark, 'The Economics of Housework', *Bulletin of the Oxford Institute of Statistics,* Vol. XX, No. 2, May 1958, quoted by B. de Jouvenel, op. cit., p. 178ff.

16. Ibid.

17. Ibid., p. 267.

18. Thomas Malthus, *Principles of Political Economy,* London: 1820, p. 42.

19. I. Illich, op. cit., p. 4.

20. I. Bonnemaison, *La derniere He,* Arlea Orstom, 1986, p. 157.

21. A. Caille, *Critique de la raison utilitaire,* Paris: La Decouverte, 1988, p. 118.

The classic definition of standards of living, along with a methodology of measurement, can be found in United Nations, *Report on the International Definition and Measurement of Standards and Levels of Living.* Doc.E.CN 5/299, 1954. These definitions have subsequently been taken up in most countries. With respect to France, for example, see J. Fourastie, 'Niveau de vie', in J. Romoeuf, *Dictionnaire des sciences economiques,* Paris: Presses Universitaires de France. 1958. It was in 1940 that C. Clark, *The Conditions of Economic Progress,* London: Macmillan, 1940, offered the first international comparison of national incomes. Further bits of information about the history of the concept can be gathered from C. Brinkmann. 'standards of living', in *Encyclopedia of the Social Sciences,* London: 1934, and J. Davis, 'standards and content of living', *in American Economic Review,* 35, 1945,pp. 1-15, while H. W. Arndt. *The Rise and Fall of Economic Growth.* Chicago: University of Chicago Press, 1984, presents a broader history of the notion that growth is a policy objective.

Numerous authors have highlighted the systematic bias built into the concept and its methods of measurement.TheessaysofB.de Jouvenel, *Arcadie: Essai sur le mieux vivre,* Paris: Sedeis, 1968, are already quite old but unsurpassed.in their lucidity and pertinence. His critique,

though intended to be constructive, is precise and radical; I owe a great deal to this author. A. Sen, *Standard of Living*. Cambridge: Cambridge University Press. 1987, analyses the tensions and contradictions between pleasure, happiness, welfare, and standard of living, discussing the possibility of expressing them in economic terms. In the same book, K. Hart, 'Commoditization and the Standard of Living', shows the inadequacy of the concept by comparing conditions in West Africa with Great Britain. Probably the best documented critique from an ecological point of view, focusing on the remedial expenditures needed to deal with the cost of progress, has been written by Ch. Leipert. *Die heimlichen Kosten des Fortschritts,* Frankfurt: Fischer, 1989.

Astonishingly, the founding fathers of economics often showed a clear awareness about the limits of those economic categories which are designed to define and measure levels of wealth. Apart from remarks in A. Smith, J. B. Say, D. Ricardo and J. C. de Sismondi, I found most revealing the reflections of Th. Malthus, *Principles of Political Economy,* London: 1840, the first two parts. While these doubts have been entirely consigned to oblivion by economists, they do emerge again and again in the work of anthropologists. For example, M.

Sahlins, *Stone Age Economics,* Chicago: University of Chicago Press, 1972, rejects the conventional wisdom that primitive societies lived in permanent scarcity or that, in a way, pre-industrial societies had a low standard of living. In *Culture and Practical Reason,* Chicago: University of Chicago Press, 1976, he uncovers the hidden utilitarian certainties of our worldview which lead to such prejudices. The collection of K. Polanyi and C. Arensberg, *Trade and Market in the Early Empires,* New York: Free Press, 1957, excellently illustrates the historical limits of economic categories. The quarterly *Revue du MAUSS.* published by Editions La Decouverte, 1 place Paul Painleve, Paris, has as its objective questioning the utilitarian and economistic base of the social sciences and modern life, and attempts to develop a non-utilitarian, alternative perspective. A. Caille, *Critique de la raison utilitaire,* Paris: Le Decouverte, 1989, has presented a synthesis of this programme. Finally, my'Si la misere n'existait pas. il faudrait Pinventer' in G. Rist & F. Sabelli (eds.), *// etait une fois le developpment,* Lausanne: Editions d'en bas, 1986, complements the present considerations by exposing the function of misery in contemporary consciousness.

الدولــة

أشيس نانــدي

الدولـــة

أشيس نانـــدي

يمثل الاهتمام المتزايد بطبيعة الدولة إحياءً لاهتمام فكري كبير في الخمسينيات والستينيات: بناء الدولة والأمة في المجتمعات القديمة التي تحولت إلى أمم جديدة. ومع ذلك فإن للاهتمام الجديد بالدولة جودة صوتية مختلفة، ذلك أن العالم شهد خلال العقدين الماضيين تغيرًا كبيرًا في السياق الذي أُجريت فيه دراسة الدولة في يوم من الأيام.

كانت الخمسينيات والستينيات فترة تفاؤل. فقد كان هناك اعتقاد على نطاق واسع في العالم الحديث، وفي المراكز الحديثة من العالم غير الحديث، بأن على كل مجتمع أن يمر بمراحل تاريخية محددة وواضحة ليصل إلى التكيف النهائي مع النموذج السائد للدولة القومية الصحيحة ــ تمامًا مثلما أنه على كل اقتصاد أن يمر بمراحل ثابتة من النمو وصولاً إلى غبطة التنمية. كما كان يُعتقد أنه لكي يجتاز كل مجتمع تلك المراحل الحتمية لابد له من إعادة بناء ثقافته، والتخلص من تلك الأجزاء التي تتسم بالرجعية، وتنمية السمات الثقافية الأكثر توافقًا مع حاجات الدولة القومية الحديثة.

ويبدو أن هناك قوتين غيرت تلك الرؤية السهلة التقدمية الخاصة بالعلاقة بين الثقافة والدولة. أولاً: فشلت غالبية ضخمة من مجتمعات العالم الثالث في السير بنجاح على سبيل "التقدم" المضني الذي خططته على نحو راعى بشدة مشاعر الآخرين مدرسة العلوم الاجتماعية فيما بعد الحرب العالمية الثانية، وقد فشلت في إيجاد دول قومية قابلة للبقاء بناءً على الخطوط التي قررتها أوروبا ما بعد القرن السابع عشر. فالدولة في تلك المجتمعات غالبًا ما تبدو الآن كنوع من الجهاز القسري المتخصص أو المشروع التجاري الخاص. ثانيًا: أظهرت الثقافة في تلك

المجتمعات تسامحًا أكثر مما توقعه العليمون وواسعو الاطلاع. وعندما كانت الثقافة تُثار ضد حاجات الدولة ومبرراتها فغالبًا ما كانت الدولة تستسلم للثقافة. ويبدو أن مرونة الثقافة هذه، التي يعبِّر عنها كذلك في الإحياء النشط للوعي العرقي في العديد من مجتمعات العالم الثالث، تبين أن ما كان ممكنًا في يوم من الأيام في حالة القبائل الصغيرة والأقليات التي اكتسحها التحديث لم يعد ممكنًا في حالة الكيانات الثقافية الأكبر بدون إثارة مقاومة شديدة. ويتزايد رفض الثقافات إعلان استسلامها ومغادرة المسرح العالمي كي تدخل كتب التاريخ الدراسية. فالواقع أن الثقافات بدأت حاليًا في العودة، كما يقول العقل الباطن عند فرويد، لتنتاب نظام الدول القومية الحديث.

وعلى هذه الخلفية يجب بحث تقلبات فكرة أو بنية الدولة في الثقافة السائدة في السياسة العالمية.

اندمـــــاج الأمة والدولة

ما تعلمنا تسميته بالدولة في الوقت الراهن هو في واقع الأمر الدولة القومية. وهي لم تدخل المشهد العالمي إلا بعد معاهدة فستفاليا في عام ١٦٤٨. ومع أنه كان هناك عنصر تعاقدي قد دخل الفضاء المدني بالفعل بحلول القرن الثالث عشر في أنحاء أوروبا، فقد منحت المعاهدة مكانة مؤسسية رسمية لمفهوم الدولة الناشئ في أوروبا. ولكن حتى في ذلك الحين لم يكن للمفهوم أن يبلغ تلك القوة التي بلغها فيما بعد لو لم تحمه الثورة الفرنسية بربط قصة الدولة بالقومية.

ومع انتشار النزعة الجمهورية في أوروبا، نمت كذلك شكوك حادة بين النُخَب الأوروبية في المشروعية طويلة الأمد للدول غير الملَكية المندمجة. ودخلت القومية، وشُجِّعت باستمرار باعتبارها أساسًا بديلاً لتلك المشروعية. وحينذاك جرى توزيع الكاريزما الفيبرية التي كانت من قبل مركزة في شخص الملك ــ المفترض

أنه يحتل مكانًا وسطًا بين الأنظمة المقدسة والدنيوية ــ بين السكان، وبات يُنظر إلى القومية غير المحددة على أنها أفضل ضامن لاستقرار الدولة.

بقي هذا الإحساس بعدم الأمان، الذي كان من المفترض أن القومية علاج له، في الدولة القومية. ومنذ البداية الأولى أصبح البناء القومي ــ وهو مصطلح مؤدب للتجانس الأيديولوجي لسكان البلاد ــ أحد الأهداف، المعلنة أو غير المعلنة، للدولة الحديثة. فعلى سبيل المثال، حظرت بعض الدول القومية الأولى النقابات العمالية لبعض الوقت. وبالطبع كان هناك باستمرار أقلية أو أخرى مهجورة تستبعدها تلك الدول. وكان لتلك الأقليات مكان فقط داخل بضع أمم متشطية باقية حيث كان بناء الماضي نفسه جمعيًا ولا يمكن بناؤه بسهولة طبقًا للذاكرة الإمبراطورية ذات الصبغة الرومانسية.

كان لمفهوم الدولة الذي خرج من تلك التجربة بعض الملامح المميزة. وبالاضافة إلى أمور أخرى، افترض المفهوم الجديد وجود توافق أوثق بين واقع العرقية والأمة والدولة؛ وأعطى للدولة دورًا في المجتمع أكثر أهمية مما أعطاه لها النظام القديم؛ كما أعاد تعريف الدولة على أنها بشير التغيير وأداته الأساسية، وهو ما يعني في السياق الأوروبي كونها المحفز للمؤسسات الحديثة المرتبطة بالرأسمالية الصناعية والحامي لها. وكان من الطبيعي أن تجعل تلك الوظيفة التي جرى تبنيها حديثًا الدولة القومية الحديثة تشك في كل الاختلافات الثقافية، ليس على أساس التحيز العنصري أو العرقي، بل على أساس أن تلك الاختلافات تتدخل بين الفرد "المحرَّر" والدولة الجمهورية وتتداخل مع جوانب فن الحكم الأكثر حرفية.

بل إن الأمر الأكثر أهمية هو أنه بفضل الترتيب المؤسسي الجديد، الذي تماشى مع المفهوم الجديد للدولة وتوسيع الإمبراطوريات الاستعمارية (التي كانت قد بدأت تصبح واضحةً على المستوى العالمي)، حدث خلال فترة قصيرة من الزمن أن همَّش مفهوم الدولة القومية ليس كل مفاهيم الدولة الأخرى في أوروبا

فحسب، بل بات يدخل كذلك فراغات الوعي العام في كل أنحاء آسيا وأمريكا الجنوبية وإفريقيا.

كان لذلك فائدتان. أولاً: تحت تأثير مفهوم الدولة القومية، زاد النظر إلى الدولة على أنها حكم علماني غير منحاز بين الطبقات والعرقيات والمصالح المختلفة. وتمسكت معظم الدول بتلك الصورة غير أن بضع دول تبرأت منها. بل إن بعض الدول فاوضت على تلك الفجوة التي بين المبادئ والممارسة بالطريقة الصعبة. فعلى سبيل المثال، اتخذ بعضها الطابع الديمقراطي ولكن مع قيود هيكلية واضحة على الديمقراطية. وفي إنجلترا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وُضع خطٌ بين الديمقراطية والحرية القومية، وانتهى الحال بالرؤية الشعبية وكذلك الرؤية النخبوية للدولة إلى تضمين الاعتقاد بأن الحرية تحتاج أحيانًا إلى الحماية من الديمقراطية، وإن تطلب ذلك تقييد مشاركة الطبقات الدنيا، بمن في ذلك النساء، في السياسة. وبالمثل نجحت بعض الدول في أن تصبح أكثر تسامحًا مع العرقية، فقط بعد حصر أقلياتها الإشكالية داخل الجيتوهات أو طردها من أراضيها. وما فعلته فرنسا مع الهوجونوت* وبولندا فيما بعد مع اليهود، فعلته دول أخرى، كالولايات المتحدة أو أستراليا، ولكن بشكل أقل وضوحًا، وإن كان بالقدر نفسه من عدم الرحمة، لأقلياتها من الأبورچين** والسود.

كانت الفائدة الثانية هي أن كل دولة قومية بدأت ترى نفسها على أنها مستودع من القيم الثقافية، وإن سعت كل منها في الواقع إلى مساواة تلك القيم بمفهوم إقليمي للقومية كان له تأثير ضد المعاني الأكثر غموضًا لفكرة الثقافة. ومن حين لآخر كانت الدول تتنافس مع بعضها لتظهر كحافظة لقيم ثقافية بعينها. وتحدث كل من إنجلترا وفرنسا بالنيابة عن الحضارة الأوروبية، حتى عندما دخلتا

---

* الهوجونوت هم أتباع كالفن من البروتستانت الفرنسيين، وقد انقضت قوات الحرس الملكي على بيوتهم وذبحتهم. وقد عُرفت هذه باسم مذبحة سان بارتلميو. (المترجم)

** سكان أستراليا الأصليون. (المترجم)

في حرب ضد بعضهما. كما جاهدت ألمانيا النازية، في الوقت الذي بدت فيه لجزء كبير من العالم معادية للثقافة، لأن تصبح رمز الحضارة الأوروبية، وإن كان ذلك بطريقتها الفريدة، ولم يبدُ الادعاء مبالغًا فيه إلى حد كبير بالنسبة لبعض أفضل عقول هذا القرن ــ من عزرا پاوند إلى نوت هامسون إلى مارتن هايدجر.

هيمنـــة المفهـــوم الأوروبي

في البداية، كان لابد لمفهوم الدولة في أوروبا وترتيباتها المؤسسية المناظرة أن يتنافس مع مفاهيم الدولة وبُناها التي لا تزال قائمة وكانت مختلفة عن المفهوم الجديد ومعادية له. وغالبًا ما كانت تلك المفاهيم والبُنى المنافسة متوافقة مع التوقعات والمطالب المميزة ثقافيًا من الدولة. فعلى سبيل المثال كان الاستعمار البريطاني يعمل في الهند داخل الإطار الثقافي العريض لإمبراطورية المُغل التي سبقته، مع أنه كان يشعر بارتياح مع مفهوم الدولة القومية في بريطانيا. وهذا هو ما فعله بشكل صريح وبوعي ذاتي خلال العقود الأول من الراج*، وعلى نحو ضمني أكثر ودون قصد حتى حوالي الحرب العالمية الأولى.[1] وخلال الخمسة والستين عامًا الأولى من الحكم البريطاني، هناك شك فيما إذا كان لدى دوائر الحكم الجديد في الهند مفهوم عملياتي خاص بأية "مهمة تمدين" من جانبها. ومن المؤكد أنه لم يكن لديها برنامج للتغيير بتوجيه من الدولة، وقد قاومت بالفعل في كل حالة المحاولات الهندية لإحداث إصلاحات اجتماعية كبرى في البلاد. وبالنسبة لالتزامها العلماني، يكفي القول بأن الدولة الهندية البريطانية لم تحظر الأنشطة التبشيرية المسيحية فحسب، بل شاركت في إدارة بعض المعابد الهندية وطالبت بجزء من التبرعات المقدمة للمعابد على هذا الأساس.

* الحكم البريطاني للهند. (المترجم)

بالرغم من هذه الحلول الوسط المبكرة، نجح مفهوم الدولة القومية شيئًا فشيئًا في التقليل من شأن كل أفكار الدولة التي كانت لا تزال قائمة في العالم الثالث والحلول محلها كما في العديد من حالات الإخلاص لمؤسسات العصور الوسطى والمؤسسات البدائية. وقد قويت العملية عندما وجد المفكرون والناشطون السياسيون المحليون الذين يواجهون السلطة الاستعمارية في مجتمع بعد آخر في فكرة الدولة القومية مفتاح الوصول إلى نجاح الغرب الاقتصادي والهيمنة السياسية. وبذلك ازداد النظر إلى فكرة الدولة القومية المحلية على أنها العلاج الناجع لكل علة في العالم الثالث. ونادرًا ما فكر أحد في الدولة الحديثة المحلية على أنها عبارة زائفة بالضرورة. والواقع أنه لم تُقبل أية فكرة أخرى، باستثناء فكرتي العلم والتنمية التوأم، على نحو غير نقدي من قبَل نُخَب الحضارات القديمة المستمرة كالصين والهند. بل لقد أصبح العلم الحديث والتنمية في رأي نُخَب العالم الثالث مسئولية الدولة القومية على وجه التحديد وعقلنة جديدة لدورها المهيمن. ومن الممكن أن نقول إن قصة تحديث آسيا التي بدأت في القرن التاسع عشر هي بالفعل قصة تدويل فكرة الدولة الحديثة ومثاقفتها بواسطة أفراد مختلفين مثل رام موهان روي* (١٧٧٢-١٨٣٣)، وصن يات سن** (١٨٦٦-١٩٢٥) وكمال أتاتورك (١٨٨١-١٩٣٨).

---

* ولِد رام موهان روي في أسرة براهمية، ودرس القرآن والبوذية والعهد الجديد، وكره عبادة التماثيل وممارسة السوتية (إحراق الأرملة الهندوسية نفسها في محرقة زوجها علامة على إخلاصها له) حينما رأى أرملة أخيه تُحرق حية على محرقة زوجها. وقاتل من أجل إلغاء عبادة التماثيل ونظام الطبقات وزواج الأطفال وذبح الحيوان والسوتية. وفي عام ١٨٢٨، أسّس جمعية الإله براهمو ساماج من أجل إصلاح الديانة الهندوسية. وقد حاربت الجمعية التماثيل والصور والأصنام، وركزت على الصلوات والترانيم التي تؤكد وحدانية الإله. واستوحت الجمعية بعض أشكال العبادة من المسيحية. وكان لجمعية رام موهان روي أثر كبير في إجازة القوانين الخاصة بالسوتية، وعدم شرعية الطبقات، وزواج الأرملة الهندوسية، وزواج الأطفال، وحق الملكية للنساء والمنبوذين، وذلك في الفترة ما بين ١٨٢٩ - ١٩٥٠. (المترجم)

** زعيم صيني أسس عام ١٩٠٥ جمعية "هيئة التحالف المشترك" وكانت أهدافها تحرير الصين من السيطرة الأجنبية وإقامة جمهورية صينية . ونجح الدكتور صن في إثارة ثورة شعبية عام ١٩١١ في جميع أنحاء الصين ، أدت إلى إسقاط الأسرة الإمبراطورية وإعلان الجمهورية الصينية عام ١٩١٢ . وأسس الدكتور صن حزب "الكومنتانج" حزب الشعب القومي . وفي عام ١٩١٣ هرب إلى اليابان واستقر هناك .

ونتيجة لذلك فإنه عندما يتحدث شخص في معظم أنحاء العالم عن الدولة ترد على الذهن عادةً الدولة القومية الحديثة. وفي الوقت الراهن يُحكم على كل الترتيبات السياسية وكل أنظمة الدول من خلال مدى خدمتها لاحتياجات فكرة الدولة القومية وتوافقها معها. بل إن أنماط التحدي المختلفة للدولة عادةً ما يشكلها هذا المفهوم القياسي للدولة. وعندما تحدث كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) عن اضمحلال الدولة كان في ذهنه الدولة القومية التي كان يجب الاستيلاء عليها بواسطة الطليعة المخلصة التي على دراية تامة بممارسات الدولة الحديثة ــ أي "الغربية". وعندما تحدث أمثال بيتر كروبوتكين* (١٨٤٢-١٩٢١) عن أمراض الدولة، كان في أذهانهم باستمرار الدولة القومية الغربية. وكان الفوضويون جاهلين بأنواع الدولة المختلفة التي عاشها أو جربها عدد أقل من البشر في العالم الثالث قدر ازدراء الماركسيين لها.

والآن فقط، وبعد ٤٥ عامًا من انتهاء الحرب العالمية الثانية، بدأ عدد من المحللين الاجتماعيين يتعاملون بجدية مع العجز المتزايد للدول القومية على خدمة حاجات المجتمع المدني في أجزاء كبيرة من العالم. وكما أشرت من قبل، فقد كان هناك منتقدون للدولة في أوروبا في القرن التاسع عشر. وتوقع البعض مثل ماركس أن تضمحل الدولة بعد أدائها لدولها في التاريخ، ووجد البعض مثل ليو تولستوي (١٨٢٨-١٩١٠) أنها شيء بغيض لابد من كبح جماحه بشدة، ورأى البعض الآخر مثل جورج سوريل** (١٨٤٧-١٩٢٢) وبيتر كروبوتكين أن الدولة يمكن القضاء

توجهت أنظار البلاشفة الشيوعيون صوب الصين ، ووجدوا في الدكتور صن الرجل المناسب لإحداث ثورة شيوعية مماثلة في الصين . وهكذا اتصلوا به في محل إقامته باليابان وساعدوه في العودة إلى ميناء كانتون في الصين حيث أعلن هناك قيام حكومة الصين الوطنية عام ١٩٢٣. (المترجم)

* أمير روسي ومفكر فوضوي قال عن بيروقراطية الدولة المركزية إنها "تخلق جيشًا من الموظفين الرسميين الجالسين كما تجلس العناكب في شباكها. فهم لم يروا العالم قط إلا من خلال ألواح زجاج نوافذهم القذرة، ولم يعرفوه إلا من ملفاتهم وصيغهم السخيفة ــ فرقة سوداء، ليس لها دين غير المال، ولا أي فكر غير التمسك بأي حزب، أسود كان أو أرجوانيا أو ابيض، مادام يضمن لهم أكبر راتب ممكن بأقل قدر من العمل". (المترجم)

** أول من سعي إلي تأصيل العنف فلسفيا وأخلاقيا ، وتقنينه والتنظير له ، فضلا عن إضفاء سمات البطولة والنبل والشرف والمجد عليه، وهو يرى أن العنف قد يكون خلاقا ومنقذا للجماعة. (المترجم)

عليها فورًا ــ ولكن هؤلاء المنتقدين جميعًا، وبلا استثناء تقريبًا، كانوا على قدر شديد من المركزية الأوروبية. فقد أبدوا معرفة قليلة بالتقاليد المتنوعة لمفاهيم الدولة في الأنحاء الأخرى من العالم أو الاحترام لتلك التقاليد. وكان المفهوم القليل الذي كان لديهم عن التنوع يتكون في المقام الأول من فكرة غامضة عن الدولة غير الغربية التي صاغها فيما بعد باحثون مثل كارل ڤيتفوجل باعتبارها الاستبداد الشرقي وصاغها ماكس ڤيبر على أنها الدولة ما قبل الحديثة.

من المتوقع أن هذه الدولة ما قبل الحديثة الأسطورية التي روج لها باحثون أوربيون على قدر أكبر من الشهرة بدا بشكل ملحوظ كنسخة أفروآسيوية للنظام القديم. وقد كانت خرافية لأنها ضربت عرض الحائط من الناحية التحليلية بتنوع ماضي غير الغربيين الذي وضعوه في نمط نموذجي واحد. وبدلاً من زيادة فهم تلك المجتمعات حدوا منه، كما في حالة ڤيبر. وكان ذلك في المقام الأول جهدًا فقط لجعل ماضي غير الغربيين المتنوع في العالم طيِّعًا بدمجه في الماضي الغربي المألوف بشكل أكبر. وفيما بعد جرى إقرار عملية الدمج هذه ومأسستها علميًا من خلال علم الاجتماع السياسي الڤيبري، وخاصةً الشكل البارسوني المختلف بعد الحرب العالمية الثانية الذي ساد المذهب السلوكي في العلوم السياسية الغربية حتى السبعينيات.(٢)

لم يقتصر الأمر خلال القرون الثلاثة الماضية على تأييد الكل بإخلاص للدولة الحديثة. بل إن من لم يؤيدوها هم الاستثناء. وجرى تحييد تلك الاستثناءات بشكل منظم بواسطة ثقافة المعرفة السائدة. وفي ظل الروح العامة لأوروبا ما بعد عصر التنوير، كان من السهل إعادة قراءة مفكرين مثل ويليام بليك (١٧٥٧-١٨٢٧) وديڤيد تورو (١٨١٧-١٨٦٢) وجون رسكين (١٨١٩-١٩٠٠) إما على أنهم خياليين رومانسيين أو كأشخاص غريبي الأطوار. فهم محترمون كشعراء ونقاد وأخلاقيين، ولكن ليس كمفكرين لديهم ما يقولونه عن الحياة العامة ومصير المجتمع المدني في أنحاء العالم. ولا يصدق هذا على هؤلاء المفكرين، ذلك أنهم

أحسوا بالصلات المتنامية بين الدولة والقومية المنظمة والعلم الضخم ونمو المجتمع الصناعي الحضري، وبشكل خاص الطريقة التي همشت بها التوليفة بعض التصورات الأقدم والأقل كليةً للدولة. وكانت الثورة الصناعية والثورة العلمية من أواخر القرن الثامن عشر الأيديولوجيتين الحاكمتين في أوروبا وكان يُنظر إلى أي شخص يبدي أدنى نقد للمستقبل الحضري الصناعي أو التكنوقراطي للبشرية على أنه خارج حدود السواء والرشد.

خلقت هذه الهيمنة لفكرة الدولة القومية الحديثة مفارقة سياسية واضحة في الجدل الدائر حول الدولة في الوقت الراهن. إذ يجد النقاد الجدد مفهوم الدولة الحديثة أكثر إجهادًا، ولا يتفق مع الواقع، وعاجزًا عن معالجة المشاكل الجديدة والأخطار التي يتعرض لها البقاء البشري. ومع ذلك فإنه في تلك الأثناء اكتسب المفهوم قوة مؤسسية ضخمة وقاعدة عريضة في الثقافة الجماهيرية. لقد أصبح جزءًا بديهيًا من الحكمة التقليدية أو الحس العام. وضمنت هذه المفارقة أنه لا يمكن تعبئة القوة السياسية المنظمة بسهولة، حتى في جنوب العالم، لمقاومة أمراض الدولة الحديثة. وإما أن يكون من اللازم أن تأتي المقاومة من أطراف الدولة أو يتوجب عليها أن تمنح نفسها الشرعية بلغة التيار السائد. وبذلك لا تحدد المصالح المكتسبة التي نمت حول فكرة الدولة الحديثة التيار السائد فحسب، بل كذلك معظم مفاهيم المعارضة الشائعة.

والنتائج واضحة. ففي مجتمع بعد الآخر، وباسم حماية الدولة أو مساعدتها، بدأ الحكام استخراج أنواع جديدة من الفائض الاقتصادي أو السياسي من المحكومين وأطلقوا على المواطنين الذين يقاومون هذا المشروع أشكالاً جديدة من القمع. وفي الوقت نفسه، وفي مجتمع بعد آخر، ومن أجل الدولة، هناك نسبة متزايدة من المواطنين على استعداد للتغاضي عن هذا القمع كتضحية لابد لهم من تقديمها كمواطنين وطنيين من أجل أجيال قادمة من مواطنيهم. وحتى عندما تفقد فكرة الدولة القومية رونقها، كما في أوروبا الغربية في ثمانينيات القرن العشرين،

فإنها تقوّي قبضتها على خيال الكثيرين في العالم الثالث الذين يرون فيها الأدوات القليلة المتاحة لضمان التقدم والمساواة داخل النظام العالمي. وكون الدولة كذلك وسيلة لضمان مستوى معيشة العالم الأول لهؤلاء الذين يسيطرون على الدولة أو لهم صلة بها في العالم الثالث يُنظر إليه بالطبع على أنه إنتاج فرعي تعس لقوانين التاريخ العنيدة يحدث مصادفةً.

التنمية كمصلحة عليا للدولة

ما الذي يفسر العلاقة غير الطبيعية بين الدولة والمجتمع في أجزاء كبيرة من العالم؟ تختلف الإجابة من مجتمع لآخر، إلا أن هناك بعض الخيوط المشتركة.

أولاً: دخلت فكرة الدولة القومية معظم مجتمعات الجنوب من خلال الصلة الاستعمارية على ظهر مفهوم عبء الرجل الأبيض. وقد جرى دمج هذه التجربة. وعندما اكتسبت النُخب المحلية السيطرة على جهاز الدولة بعد رحيل الاستعمار تعلمت بسرعة البحث عن المشروعية في نسخة محلية من مهمة التمدين وسعت إلى إقامة علاقة استعمارية مشابهة بين الدولة والمجتمع.[٣]

لقد وجدت مبررًا ممتازًا في نظريات التحديث العديدة السائدة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. المدفوعات التي كانت تقدَّم ذات يوم للأنظمة الاستعمارية مقابل مهمة التمدين التي تقوم بها باتت تطالب بها الآن تلك الدول المحلية المتحكمة، باعتبارها عوامل التحديث وما يضمن الأمن القومي. والواقع أنها لم تعد تسمى مدفوعات. فهي الآن تسمى تضحيات من أجل مستقبل بلد المرء، وهي تأتي دائمًا على نحو أكبر من هؤلاء الذين لديهم قدرة أقل على الوصول إلى إدارة المؤسسات الحديثة ـــ أو براعة أقل في إدارتها. وحتى الأنظمة السلطوية في العالم الثالث كانت تبرر نفسها باستمرار على هذا النحو. ومن فرديناند ماركوس

إلى لي كوان يو*، ومن أيوب خان خلال الفترة الثانية من الحكم العسكري في باكستان إلى مسز إنديرا غاندي خلال فترة الطوارئ في الهند، كانت القصة واحدة. فلم تشغل أي من تلك الشخصيات المهمة نفسها يومًا بتبرير نفسها كحام للحقوق المدنية أو الديمقراطية، مع أنهم جميعًا كانوا مستفيدين غير مباشرين من الحركات الديمقراطية من أجل الحكم الذاتي في العصر الاستعماري. وعلى أكثر تقدير، برر هؤلاء أنفسهم باعتبارهم من أزالوا العقبات التي تقف في سبيل شيء من الديمقراطية المستقبلية التي قد يأتي يوم على المواطنين في مجتمعاتهم يستحقونها فيه إذا ثقفوا ــ أي المواطنين ــ أنفسهم الثقافة المناسبة في تلك الأثناء في تعقيدات المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية الحديثة.

الخيط المشترك الثاني في العلاقة بين الدولة والمجتمع هو الصلات المباشرة التي أقامتها الدولة الحديثة مع التكنولوجيا الفائقة من ناحية، ومبادئ الأمن القومي والتنمية من ناحية أخرى. وقد باتت تلك الصلات واضحة بشكل متزايد لضحايا عنف الدول بفضل الهجمات المستمرة من جانب الدول في العالم الثالث على مواطنيها باسم التنمية والأمن القومي والتصدير المستمر للعنف والنزعة السلطوية بواسطة الدول الغربية، سواء أكانت رأسمالية ليبرالية أو اشتراكية، خلال المائة وخمسين سنة الماضية.

تعرضت تلك العناصر في أيديولوجيا الدولة للنقد لأنها بالإضافة إلى تحولها إلى مبرر لأنواع جديدة من العنف أصبحت جوفاء من الناحية المفاهيمية فيما يتعلق بالحياة الحقيقية. واسمحوا لي بتقديم مثال أو اثنين. فقد ضمنت الطبيعة المتغيرة للتكنولوجيا الحديثة إمكان توفير الدولة للأمن لنفسها في المقام الأول، وليس لمواطنيها.[٤] فإذا كان لابد من وقوع حرب نووية بين الولايات المتحدة وروسيا السوفيتية على سبيل المثال، وكانت سويسرا محافظة على حيادها التقليدي، فما كان

---

* رئيس وزراء سنغافورة منذ استقلالها في عام ١٩٦٣ حتى عام ١٩٩٠. (المترجم)

لذلك الحياد أن يضمن الأمن الشخصي لمواطن سويسري واحد. ومهما كان الأمر فلابد لمواطننا السويسري الافتراضي من البحث عن الأمن في مكان آخر. فالدولة الحديثة تطلب من مواطنيها باستمرار تقديم تضحيات باسم الأمن؛ إلا أنه لا يمكنها باستمرار توفير ذلك الأمن.

وبالمثل فإن عمليات التنمية البارزة في المجتمع التي تتحكم فيها الدولة ليست ضمانًا لتنمية المجتمع، رغم ما قد يبدو عليه هذا من مفارقة. هناك عدد من الدول في العالم التعنية فيها تعني تنمية الدولة نفسها، أو على الأكثر قطاع الدولة. والواقع أنه في عدد من الحالات كانت تنمية الدولة أفضل ما ينبئ بتخلف المجتمع. (هناك فئة مترابطة ترابطًا وثيقًا من تلك الدول ـ التي يسميها هيرب فيث الأنظمة التنموية القمعية ـ التي لا نبحثها هنا؛ وفيها نجد أن دور الدولة باعتبارها وكالة التنمية المطلقة يمنح المشروعية لطابعها السلطوي وسياساتها القمعية.) ونتيجة لذلك عرّف بعض الباحثين التنمية على أنها العملية التي تعبئ باسمها الدولة الموارد داخليًا وخارجيًا ثم تلتهمها بنفسها، بدلاً من السماح بوصولها إلى قاع المجتمع وهوامشه.[5]

ليس الأمن القومي والتنمية سوى فكرتين من الأفكار الرئيسية في أيديولوجيا الدولة الحديثة. أما الفكرة الثالثة فهي الدولة باعتبارها ممثلاً لمبدأ العقلانية العلمية (حيث تضفي الصبغة العقلانية، حسب معنى المصطلح عند فرويد، على كل عمليات الدولة التي تسعى بدورها إلى إضفاء الصبغة العقلانية، وهذه المرة حسب معنى المصطلح عند ماكس ڤيبر، على المجتمع الموجودة فيه). والفكرة الرابعة هي الدولة باعتبارها وسيلة لإضفاء الصبغة العلمانية على المجتمع.

تعرضت كذلك مفاهيم الدولة باعتبارها نموذج العقلانية العلمية وعامل العلمانية الأساسي لهجوم في الفترة الأخيرة. وقد أقامت الدولة الحديثة هذه العلاقة الوثيقة مع العلم الحديث والتكنولوجيا بحيث باتت الآن المصدر الأساسي للهجوم على كل أنظمة المعرفة غير الحديثة. وفي سياسية المعرفة في الوقت الراهن لا يمكن

لأحد تخيل أحدهما دون الآخر. وحوالي ٩٥ بالمائة من الأبحاث العلمية في العالم أبحاث تطبيقية، ومن بين هذه الخمسة والتسعين بالمائة ٦٥ بالمائة أبحاث عسكرية برعاية الدولة. وتأتي القوة القمعية للدولة الحديثة بكاملها تقريبًا من العلم الفائق والتكنولوجيا الفائقة، وتعني تنمية الدولة حاليًا في المقام الأول تزويدها بقدر أكبر من القوة القمعية نتيجة لمساعدة العلم الحديث والتكنولوجيا. ومرة أخرى يكون هناك شعور أكبر بوطأة هذا الهجوم على تعددية المعرفة في العالم الثاني (سابقًا) والعالم الثالث. وهناك قيود مؤسسية في العالم الأول تحول دون استخدام أنواع بعينها من القوة ضد المواطنين. ولم تكن تلك القيود موجودة في العالم الثاني قبل انهياره، وغالبًا ما يجري القضاء عليها بمساعدة العالم الأول داخل العالم الثالث.

بالنسبة لتلك الدعامة الأيديولوجية الرئيسية الأخرى الخاصة بالدولة الحديثة، أي العلمانية، فبدلاً من أن تؤدي العلمانية التي ترعاها الدولة إلى قدر أكبر من تسامح التنوع العرقي نجد أنها غالبًا ما تنجح فقط في إضفاء الصبغة العلمانية على الصراعات العرقية وتجعلها داخل مجال اهتمام الدولة. وأثناء ذلك أدت السياسة المنظمة حول الدولة إلى جعل العلاقة بين المجتمعات المحلية سيئة وضمنت في التطور نفسه القضاء على مئات من أساليب الحياة والأنظمة الداعمة للحياة التي جرت العادة على أن تحافظ على التنوع الثقافي في أنحاء مختلفة من العالم.[٦]

كانت الأنواع المختلفة من أنظمة الدولة التقليدية التي كانت منتشرة في عصور مضت في كل أنحاء العالم عنيفة وسلطوية في الغالب. ولكن هناك شيئًا واحدًا لم تفعله ــ أو لم يمكنها القيام به. فهي لم تحاول دخول كل مجالات الحياة ولم تضع أنظمة شاملة للهندسة الاجتماعية والسياسية القائمة على نظرية ما أو قوانين تاريخية عنيدة. وتلك الدول لم تكن لديها الوسائل الضرورية للقيام بذلك الجهد الطموح، أو كانت تفتقر في معظم الحالات إلى الكبرياء الذي يجعلها تقوم بذلك. وكانت النتيجة أنه كان لدى المواطنين، حتى عندما يكونون ضحايا لعنف الدولة، القليل من المخارج. وكان على الدولة كذلك، وهي تعلم أن سلطتها القضائية

لا تتجاوز نقطة بعينها، أن تعيش بالتنوع البشري، وإن لم يكن على أسس أيديولوجية، فعلى الأقل على أسس السياسة الواقعية والاعتبارات البراجماتية.

بناء على قوانين الدولة القومية الحديثة، يمكن الإبقاء على المخارج المشابهة مفتوحة فقط عندما تكون الدولة ديمقراطية بالكامل. وإلا فأنّ سيطرة الدولة على حقوق المواطنين تكون أكثر شمولية بكثير. وبمساعدة التكنولوجيا الحديثة وأنظمة الإدارة والتحكم في المعلومات يمكن أن تنجح تلك الدولة في سد تلك المخارج التي كانت متاحة لمواطن المجتمعات ما قبل الحديثة أو غير الحديثة.(٧)

نحو دولـــــة أخف وطأة

من السهل التعرف على العديد من المشاكل المرتبطة بفكرة الدولة السائدة. إلا أن الأمر الأقل سهولة، عند التعامل مع الهوية الاجتماعية باعتبارها أساسية مثل الدولة، هو التنبؤ بالمستقبل أو تخمين الأشكال التي يمكن أن تظهر في النهاية في مكان الدولة الحديثة. إلا أن بعض المفاهيم غير الحديثة أو ما قبل الحديثة المتناثرة للدولة بدأت في الظهور ردًا على أزمة الدولة القومية في زماننا. ذلك أنه بينما يحتمل سؤال ما هي الأشكال التي ستتخذها الدولة ما بعد الحديثة أكثر من إجابة، فهناك بعض الشك في أنه سيكون من اللازم تغيير مفهوم الدولة السائد تغييرًا ضخمًا. إن لم يكن ردًا على الشكوك والانتقادات الفكرية، فعلى الأقل ردًا على العمليات الأكبر الخاصة بالتحول الديمقراطي الذي يجري في كل أنحاء العالم. ولأن أزمة الدولة الحديثة تنبع في المقام الأول من التناقض الذي نشأ بينها وبين المطالبة بالتحول الديمقراطي الخاصة بعالم المعرفة واستعادة كرامة الشعوب المهمشة خلال المائتي عام الأخيرة.

أولاً: ظهر مفهوم الدول متعددة القوميات ومتعددة العرقيات باعتبارها تصحيحات لفكرة الدولة القومية الموحدة. وفي الماضي كانت الدول الاشتراكية

البيروقراطية كاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية أو يوغوسلافيا (قبل تفكيكها) تفضل المقاربة الأولى؛ وكانت المجتمعات الليبرالية الغربية كالولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا تفضل المقاربة الأخيرة. ولم تكن أي منهما نعمة خالصة وبدأت المصاعب تظهر في النظامين. ولم يساعد مفهوم الدولة القومية متعددة الجنسيات الصين أو الاتحاد السوفيتي على تجنب السياسة العرقية والصراع العرقي؛ بينما لم يساعد مفهوم الدولة متعددة العرقيات بريطانيا أو فرنسا على العيش في سلام مع أقلياتهما غير الأوروبية.

ثانيًا: حاول بعض الأشخاص، الذين يلاحظون أن مفهوم الدولة القومية يسعى إلى تغيير شكل الحضارات الكبرى، إعادة تعريف الدولة. وقد طالب باحث واحد على الأقل باستخدام مفهوم الدولة الحضارية في حالة البلدان الكبيرة مثل الهند.[٨] وكما يتضح للوهلة الأولى، يبدو أن المفهوم يفترض تداخل الحدود الجغرافية وحدود الدولة وهو ما يستحيل بلوغه في الواقع. ففي حالة الهند، لا يبدو أنه يفسر على نحو مناسب الوضع السياسي لدول ملكية هندوسية مستقلة كنيبال*. كما أن المفهوم لا يفسر على نحو مناسب الوضع الثقافي لدول مثل باكستان وسريلانكا، اللتين لا تفصلهما عن الهند الحدود الحضارية وإنما حدود الدول.

ثالثًا: هناك آخرون يَعدُهم مفهوم الدولة المعتدلة أو المدنية ببعض الراحة، إن لم يكن العلاج.[٩] فهم يشعرون أنه من الممكن استعادة دور الدولة الليبرالي المحدّد لسرعة الخطوات من خلال المراقبة المفصلة للدولة بواسطة هؤلاء النشطين سياسيًا خارج قطاع الدولة، في مجالات مثل البيئة والسلام وحقوق الإنسان والحركة النسائية والعلوم البديلة والتكنولوجيات. وهم يشعرون أن إثراء المجتمع المدني وإصلاح الدولة من خلال تلك المراقبة سوف يحدث بشكل آلي إعادة تعريف مجال الدولة الحديثة. ومع أن هذه هي الطريقة التي سارت بها مقاومة القمع التي تمارسه الدولة في العديد من المجتمعات، فإننا نتساءل عما إذا كانت

---

* لم تعد نيبال دولة جمهورية اعتبارًا من يونيو ٢٠٠٨ بناء على قرار البرلمان. (المترجم)

الدولة الليبرالية تحتفظ بقدر كاف من المرونة يسمح بتلك المراقبة أم لا. وبناءً على الموافقة العريضة تقوم معظم الدول الحديثة حاليًا على فكرة التنوع وتؤيد الخبرة المحترفة. ويسمح نوعا الاتفاق هذا للدولة القومية بتهميش المبادرات الشعبية من كل الأنواع، وخاصةً إذا تصادف أنها ليست سياسية حزبية.

أخيرًا: كان هناك إعادة ظهور للفوضوية بدرجاتها المختلفة. ففي الغرب عادة ما يكون رد الفعل هذا ضعيفًا وفي وضع دفاعي، ويعيش متخفيًا في بعض أشكال الدفاع عن البيئة وحركات العلم البديل. وعندما تتخذ هذه الفوضوية الشكل السياسي المباشر فهي تنقل إلى حد ما انطباعًا بكونها شكلاً من الغرابة أو الباطنية. وفي العالم الثالث، يكون لها في بعض الأحيان نفوذ سياسي بفضل حقيقة أن الحركات المعادية للإمبريالية، من الناحية العملية، غالبًا ما كانت تضطر للعمل من خارج قطاع الدولة. وربما كان أفضل مثال هو "الفوضوية" المرتبط باسم موهنداس كرمتشاند غاندي.[١٠] وما يزال العديد من الهنود الغانديين يحاولون العيش بناءً على ذلك الميراث ويحولون الغاندية إلى طوعية رسمية لا تهدد أحدًا وتكون بمثابة تابع للدولة الهندية. ولكن من الواضح أن غاندي، بعد ٤٠ سنة من وفاته، مازال يحتفظ بقيمة مزعجة للغير، وعلى أقل تقدير اقترب بعض الشباب الغانديين أكثر من هؤلاء الذين يرون أن العودة إلى فكرة دولة الحد الأدني ما قبل الحديثة، الراسخة ثقافيًا، والأقل ضخامة، و"الأكثر ليونة"، تحمل الوعد الأكبر.

***

ومع ذلك فإن أيًا من المقاربات الجديدة المنشقة مازالت تمثل تهديدًا لثقافة الدولة السائدة، بالرغم من الوعي المنتشر بأن كل شيء ليس على ما يُرام بالنسبة لحالة الدولة. ولم يستحوذ أي من البدائل المذكورة هنا على خيال الجمهور، إلا لفترات قصيرة من الزمن. ومن ناحية أخرى، وفي ظل المشاكل المتصاعدة مع نموذج الدولة السائد، لا يبدو هؤلاء المنشقون الهامشيون مجانين كما كانوا في يوم من الأيام. ومن الممكن أن يبدأوا في المستقبل في اتخاذ شكل أعداء النظام العالمي

والعقلانية السياسية المرعبين. وفي تلك الأثناء قد يمكن للمنشقين أن يذكِّروا أنفسهم، كنوع من السلوى، بأن أي نظام لا يصبح مقبولاً أخلاقيًّا لمجرد أن الخيال البشري لم ينتج بديلاً له في فترة معينة من الزمن.

المراجـــع

1. See, for instance, Bernard S. Cohn. 'The Command of Language and the Language of Command', in Ranajit Guha (ed.)- *Subaltern Studies,* New Delhi: Oxford University Press, 1985, Vol. 4, pp. 276-329; and 'Representing Authority in Victorian England', in Eric Hobsbawm and Terence Ranger, *The Invention of Tradition,* Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 165-209.

2. Satish Arora, 'Pre-Empted Future? Notes on Theories of Political Development', in Rajni Kothari(ed.), *State andNation Building,* New Delhi: Allied Publishers, 1976, pp. 23-66. For a more recent attempt to locate such critiques in the overall culture of the globally dominant knowledge system, see Tariq Banuri, 'Modernization and Its Discontents: A Cultural Perspective on Theories of Development', in Frederique Apffel Marglin and Stephen Marglin (eds). *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance,* Oxford: Clarendon Press, 1990, pp. 73-101; and Chai-Anan Samudavanija, 'The Three-Dimensional State', paper presented at the International Conference on Political Institutions in the Third World in the process of Adjustment and Modernization, Berlin, July 4-7, 1989, mimeo.

3. Ashis Nandy, 'Culture. State and the Rediscovery of Indian Polities', *Interculture,* Spring/April 1988, 21(2), pp. 2-17.

4. For instance Giri Deshingkar, 'People's Security Versus National Security', *Seminar,* December 1982, (280), pp. 28-30.

5. Herb Feith's comprehensive and superbly insightful 'Repressive-Developmentalist Regimes in Asia: Old Strengths, New Vulnerabilities', paper presented at the conference of the World Order Models Project, New York, June 1979, and published in *International Affairs;* Christian Conference of Asia, *Escape From Domination: A Consultation Report on Patterns of Domination and People's Movements in Asia,* Tokyo: April 1980; and Richard Falk, 'A World Order Perspective on Authoritarianism', New York: World Order Models Project, 1978, mimeo.

6. Vandana Shiva, *The Violence of Green Revolution,* Penang: Third World Network and London: Zed Books, 1991; Ashis Nandy, 'The Politics of Secularism and the Rediscovery of Religious Tolerance', *Alternatives,* 1988,13(3), pp. 177-94. See also Veena Das,'Community, Riots, Survival', in Veena Das (ed.). *Mirrors of Violence: Community, Riots, Survival,* New Delhi: Oxford University Press, in press; and Tariq Banuri and Durre Sameen

Ahmed, 'Official Nationalism, Ethnic Politics, and Collective Violence: Karachi in the 1980s', presented at the UN University-WIDER Conference on Ethnicity, Karachi, January 14-18 1989, mimeo.

7. Rabindranath Tagore, *Nationalism,* Madras: Macmillan, 1985. This is a collection of lectures delivered in 1930s. Often maudlin and unreadably purple, it remains the first, and an impressive, critique of the modern state on the ground of its totalism. Predictably, the lectures were not particularly popular in Japan and India.

8. Ravinder Kumar, 'Nation-State or Civilizational State?', New Delhi: Nehru Memorial Museum and Library, 1989, Occasional Papers, mimeo.

9. Rajni Kothari, 'Crisis of the Moderate State and Decline of Democracy', in Peter Lyon and James Manor (eds). *Transfer and Transformation: Political Institutions in the New Commonwealth: Essays in Honour of W. H. Morris-Jones,* Leicester: Leicester University Press. 1983; and D. L. Sheth, Grassroots Stirrings and the Future of Polities', *Alternatives,* March 1983.9(1). pp. 1-24.

10. For example, M. K. Gandhi, 'Hind Swaraj', in *Collected Works of Mahatma Gandhi,* Delhi: Publications Division, Government of India, 1963, Vol. 4. pp. 81-208.

Bibliography

The standard historical, philosophical and social scientific scholarship on the state offers little scope to those savages in the Southern world who want to see the modern. post-17th century concept of the state as less than perennial. Nevertheless, studies exploring the historical (and therefore possibly transient) character of the state are helpful, like J. Strayer, *Les origines de I'etat moderne.* Paris: Payot. 1980, or E. Morgan. *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America.* New York: Norton, 1988. On the level of intellectual history, the emergence of the state as a key concept of modernity is traced inO. Brunneret al.. *Geschichtliche Grundbegriffe.* Vol. 6, Stuttgart: Klett, 1990.

Despite their anti-state rhetoric, the anarchist and Marxist traditions have nothing but their touching faith in the European concept of the state to offer to non-Europeans. In fact, reading Marx, one gets the impression that the prophet would be very angry if European-style states are not first established in the Southern world, before they are made to wither away as a consequence of revolutionary activism. For elements of a fundamental critique of the idea of the state, therefore, one is sometimes better off studying rather conservative thinkers

like M. Oakeshott, 'The Character of a Modern European State', in his *On Human Conduct.* Oxford: Clarendon. 1975, or the young radical of his time, W. von Humboldt, *Limits to State Action.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969, (first written in 1792). For my part, I have drawn more insight from non-academic intellectuals like D. Thoreau, *The Selected Works of Thoreau.* Boston: Houghton Mifflin, 1975. or M. Gandhi, 'Hind Swaraj', in *Collected Works of Mahatma Gandhi.* Delhi: Government of India. 1963, Vol. 4. pp. 81-103.

In the Southern countries the main *raison d'etre* of the state has been development. For a critique of development as a process and an ideology. I have learnt from G. Esteva. 'Regenerating People's Space', in *Alternatives.* 12. 1987. pp. 125-52. and on the fate of the development idea from A. Escobar, *Power and Visibility: The Invention and Management of Development in the Third World,* unpublished Ph.D. dissertation. University of California. Berkeley, 1987, and T. Banuri. 'Development and the Politics of Knowledge: A Critical Interpretation of the Social Role of Modernization Theories in Development', in S. Marglin & F. Apffel-Marglin, *Dominating Knowledge.* Oxford: Clarendon. 1990, pp. 29-72. On the intimate connection between

the state and the coercive might of science, see S. Visvanathan. 'From the Annals of the Laboratory State', in A. Nandy (ed.). *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity.* New Delhi: Oxford University Press, 1988. pp. 257-88, and C. Alvares. *Science. Development and Violence.* New Delhi: Oxford University Press, forthcoming.

My occasional association with human rights activism has convinced me that the nation-state, when transplanted into Third World situations, can out-perform any old-style oriental despotism in authoritarianism and organized violence. A. Eghbal, 'L'etat centre Fethnicite'. *JFDA Dossier.* July-August 1983. pp. 17-29, has highlighted the exclusion of ethnicities, and V. *Das (ed.). Mirrors of Violence: Community, Riots, Survival.* New Delhi: Oxford University Press. 1990. the instrumentalization of communal tension under the pretence of secularism. B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso, 1983. describes nation/nationalism as products of social imagination. I have explored the contradictions of secularism in A. Nandy. 'The Politics of Secularism and the Rediscovery of Religious Tolerance', *Alternatives.* 13. 1988, pp. 177-

94. and reflected on the issue of the state in the context of present-day India in A. Nandy.'The Political Culture of the Indian State'. *Daedalus.* 118. Fall 1989. pp. 1-26.

التكنولوجيـا

أوتو أولـــــريتش

التكنولوجيـــا

أوتو أولـــــريتش

يمكن اعتبار تصريح هاري ترومان الشهير في ٢٠ يناير من عام ١٩٤٩ الإعلان الرسمي عن انتهاء عصر الاستعمار. فقد أعلن خطة للنمو الاقتصادي والرخاء للعالم كله تشمل صراحةً "المناطق المتخلفة".

لابد لنا من الشروع في برنامج جديد شجاع لتحقيق المنافع لتقدمنا العلمي وتقدمنا الصناعي المتاحين لتحسين المناطق المتخلفة ونموها....الإمبريالية القديمة ـ الاستغلال من أجل الربح الخارجي ـ ليس لها مكان في خططنا.... الإنتاج الأكبر هو مفتاح الرخاء والسلام. ومفتاح الإنتاج الأكبر هو التطبيق الأوسع والأنشط للمعرفة العلمية والتقنية الحديثة.[١]

يتطلب الرخاءُ الأكبرُ زيادةَ الإنتاج، ويقتضي المزيدُ من الإنتاج وجودَ التكنولوجيا العلمية ـ هذه الرسالة تُعلن منذ ذلك الحين في تصريحات لا حصر لها على لسان النُخَب السياسية في كل من الغرب والشرق. فعلى سبيل المثال، تحدى جون كنيدي بشكل محدد الكونجرس في ١٤ مارس من عام ١٩٦١ كي يكون واعيًا بمهمته التاريخية ويجيز الوسائل المالية اللازمة للتحالف من أجل التقدم:

في أنحاء أمريكا اللاتينية، يكافح الملايين من الناس لتحرير أنفسهم من قيود الفقر والجوع والمرض. وهم يرون في الشمال والشرق وفرة يمكن للعلم الحديث تحقيقها، ويعرفون أن أدوات التقدم في متناول أيديهم.[٢]

مع عصر التنمية تولى العلم والتكنولوجيا الدور الريادي معًا. وكان يُنظر إليهما على أنهما سبب تفوق الشمال وضمان وعد التنمية. وقد كانا باعتبارهما "مفتاح الرخاء" يفتحان المجال للفائض المادي، وكانا باعتبارهما "أدوات التقدم"

يقودان بلدان العالم نحو مرتفعات المستقبل المشمسة. وليس مستغربًا أنه على مدى عقود ركزت المؤتمرات في أنحاء العالم كافةً، وفي الولايات المتحدة على وجه الخصوص، بروح الاستبشار شبه الدينية على "قوى العلم والتكنولوجيا الجبارة".

اتضح في النهاية أن رسالة المساعدة العالمية تلك تترك وراءها آثارًا دامية من الاستعمار. ألم يتحولِ الغزاة القدامي إلى معاونين كرماء على استعداد لإشراك الفقراء في أدوات ثروتهم؟ لقد بدا أن الأوقات التي كان البيض فيها يأتون لإجبار الوثنيين على السير في سبيل الخلاص المسيحي، ويجبرون المتوحشين على الحضارة، ويجبرون السكان المحليين على نظام العمل، قد ولّت. فلم يعد هناك من إخضاع. بل "شركاء في التقدم" يعملون معًا تحت راية التنمية للاستفادة من التقدم العملي والتكنولوجي من أجل الارتقاء العالمي نحو الرخاء.

شارك في هذه الآمال الخاصة بنعَم المستقبل الخاصة بالتقدم تقريبًا كل من فيما يُسمى بالعالم الثالث وفي وضع يسمح لهم بالتعبير عن أنفسهم. وبالرغم من الأصوات المنتقدة من حين لآخر، من بينها المهاتما غاندي باعتباره واحدًا ممن هم أكثر أهمية، فقد انتشر الإيمان بالتقدم العلمي والتكنولوجي الخالق للرخاء كأنه دين عالمي جديد في أنحاء المعمورة. وبالرغم من الانتكاسات وعدم الأمان من حين لآخر، فقد رسخت ديانة التقدم نفسها بقوة في عقول معظم الناس على نحو يجعل من الأرجح أن يُنظر إلى انتقادها، حتى في الوقت الراهن، على أنه هرطقة غير قابلة للإصلاح، وليس كصوت يحذر من سبيل زائف.

ولكن هناك عددًا من الأسئلة الأساسية التي ظهرت الآن. هل التوجه الجديد، الذي أُعلن فيه أن ثقافات العالم "الأخرى" "دول نامية" وقُدِّم لها العون لتعزيز قوى إنتاجها، يقدم بالفعل نهاية الاستعمار؟ أو هل يُنظر إلى عصرنا الحالي على أنه مرحلة جديدة في الإمبريالية الغربية لا يمكن التعرف عليها في الحال، وبالتالي فهي أكثر فاعلية؟ إذا كان هذا هو الحال، كيف قبلت إذن "البلدان النامية" بهذه السهولة الرسالة الإمبريالية الخاصة بالعلم والتكنولوجيا؟ وهل تجد بالفعل أن وعود

الرخاء المادي من خلال استيراد التكنولوجيات الحديثة تتحقق؟ أم أنها تجلب لبلادها فحسب دمار الثقافة، ودمار الطبيعة، وشكلاً ذا طابع محدَث من الفقر؟ هل الافتراض الأساسي فيما يتعلق بالبلدان الصناعية نفسها صحيح، وهو أن الفائض المادي في الحواضر الغربية خلقته التكنولوجيا العلمية الحديثة؟ ذلك أنه إذا كان الإيمان بالآثار الخلاصية للتقدم التكنولوجي يتحول بالفعل إلى خرافة في البلدان الصناعية، فهو ليس مناسبًا كأساس "لمفهوم التنمية" في الثقافات الأخرى.

قبل أن نبدأ الحديث عن آثار التكنولوجيا الغربية في العالم الثالث ينبغي أن نحاول مرة أخرى الحصول على التقويم الأكثر واقعية قدر الإمكان لمنجزات التكنولوجية العلمية الحديثة في البلدان الصناعية نفسها.

هل هو توصيل للسلع؟

بعد وقت قصير من الحرب العالمية الأولى حاول عالم الرياضيات والفيلسوف برتراند راسل في كتابه *The Prospects of Industrial Civilization* تحديد موقع الثقافة الصناعية. وكان في مركز اعتباراته آثار العلم والتكنولوجيا. وقد توصل إلى النتيجة التالية: كان تطبيق العلم "في الأساس ضارًا على نحو لا حد له"،[٣] وهو لن يكون كذلك فقط "عندما تكون لدى الناس نظرة أقل إجهادًا بشأن الحياة". وأكد راسل كذلك:

يُستخدم العلم حتى الآن لثلاثة أغراض: لزيادة إجمالي إنتاج السلع، وجعل الحروب أكثر تدميرًا، وإحلال التسالي التافهة محل تلك التي لها قيمة فنية أو صحية ما. وقد أصبحت الزيادة في إجمالي الإنتاج في الوقت الراهن أقل أهمية بكثير من زيادة وقت الفراغ والاتجاه الحكيم للإنتاج، مع أنه كانت لها قيمة منذ مائة عام.[٤]

كان راسل مراقبًا كثير السفر يتسم بالفطنة والحصافة في عصره، ومن المعقول افتراض أن هذا الاستنتاج كان صحيحًا بالفعل في ذلك الوقت، على الأقل في أعين صديق عليم وعاقل للإنسانية. ولذلك فعندما نقرأ تلك السطور نفسها حاليًا فإن الاستنتاج الفوري يمكن أن يكون فقط أن الناس في البلدان الصناعية فقدوا كل إحساس بالتناسب. وإذا ما عدنا بالنظر للوراء، فإن الآثار الضارة للعلم التي اشتكى منها راسل — الزيادة في إجمالي إنتاج السلع، والزيادة في القدرة التدميرية لآلة الحرب، وميكنة الأنشطة الثقافية والحط من شأنها — جمَّعت كلها قوة دفع بطريقة متفجرة منذ الحرب العالمية الثانية.

وما من شك في أن أبرز إنجاز للتكنولوجيا ذات الصبغة العلمية كان الزيادة في القوة التدميرية لآلة الحرب. وهنا تكون النتائج شديدة الضخامة. فالحياة على الأرض يمكن القضاء عليها على الفور تقريبًا مرات عديدة أكثر. ومع ذلك مازالت المساعي العلمية تتركز في الأساس (من ناحية المال والأفراد) على زيادة إنتاجية آلة الحرب في القتل. وليس هذا من قبيل المصادفة. كما أن العلماء ليسوا مجبرين على القيام بهذا العمل. ذلك أن اتقان هذه "الأشياء" يوقظ أكبر اهتمام في مخ العالم الطبيعي الذي تعلم بطريقة عادية بموجب منطق داخلي معين.

الصاروخ الذي يطير "بلا توقف"، أي بلا أية عوائق في الفضاء، ويمكن توجيهه بدقة شديدة إلى هدف محدد مسبقًا كي يطلق قوى النسب الكونية عند وصوله إلى هناك — ينتمي مثل هذا النظام التكنولوجي إلى رأس قائمة المنتجات نفسها التي تمتلك توافقًا مثاليًا مع منطق العلوم الطبيعية الرياضية التجريبية. وهذا هو السبب في أنه ليس من المصادفة أن منجزات التكنولوجيا المعاصرة الحديثة كلها تقريبًا مركزة، على سبيل المثال، في صاروخ كروز — تكنولوجيا الكمبيوتر، وتكنولوجيا الراديو والرادار والفيديو، وتكنولوجيا دفع الصواريخ والتكنولوجيا النووية، وعلم المعادن، والديناميكا الهوائية، واللوجستية وتكنولوجيا المعلومات، الخ.

أصبح العديد من بلدان العالم الثالث يمتلك قبل كل شيء آخر معلومات لا بأس بها عن منجزات التكنولوجيا الغربية هذه. فعن طريق القواعد العسكرية للدول الكبرى، أو أنظمتها العسكرية، أو جنون العظمة الخاص بحكوماتها، استُنفدت، ومازالت، أجزاء كبيرة من مواردها تلك البلدان المالية المحدودة في استيراد التكنولوجيات العسكرية. وبالإضافة إلى ذلك، تصل أدوات حربية وفيرة من خلال "مساعدات التنمية العسكرية". وأشك أن الجزء الأكبر من المساعدات التكنولوجية الغربية يتكون من تلك الأسلحة المدمرة، ويجب بحث هذا الأمر بقدر أكبر من الدقة في يوم من الأيام. ويمكن وصف أثر هذه التكنولوجيا شديدة الحداثة في تلك البقاع بطريقة لا لبس فيها ـــ فهي تزيد الجوع والبؤس، وهي تعوق التنمية المستقلة، وهي تؤمّن الأنظمة الفاسدة ضد الثورات الشعبية.

الســـبيل السري إلى الفردوس

تولت قوى الإنتاج ـــ القائمة على العلم الحديث والتكنولوجيا ـــ اللازمة لإنتاج جبال أكبر من أي وقت مضى من "السلع الضرورية" نسبًا ضخمة في البلدان الصناعية خلال السبعين سنة التي مضت منذ تحليل راسل. وتركز كل طاقات الشعوب الصناعية تقريبًا بشكل أكثر كثافة على إنتاج "السلع الأساسية" من كل الأنواع وتسويقها واستخدامها والتخلص منها. ولذلك يعمل المجتمع الصناعي بالتوافق مع خرافته الأساسية المتعلقة بمعنى الحياة. فالمجتمع الغربي مهووس بفكرة واحدة أكثر من كل الأفكار الأخرى ـــ وهي أنه من خلال إنتاج السلع المادية كان يُفترض أن تُخلق الظروف الضرورية للحياة الجيدة؛ ومن خلال العمل والعلم والتكنولوجيا كان يُفترض تشكيل "الطريق السري إلى الفردوس"، كما قال فرنسيس بيكون، وهو أحد مؤسسي الحداثة النظريين، قبل ٣٠٠ سنة.

الخرافة الأساسية للحداثة الأوروبية كذلك هي تطبيق خطة الخلاص في العالم أجمع. ونقطة بدايتها هي افتراض أن اليقظة المستمرة، والتقدم الدائم في إنتاج السلع المادية، وغزو الطبيعة الذي لا ينقطع، وإعادة هيكلة العالم من خلال عمليات يتم التلاعب فيها تكنولوجيًا وتنظيميًا سوف ينتج بطريقة آلية وفي الوقت نفسه ظروف السعادة البشرية، والتحرر، والخلاص من الشرور جميعًا.

هذا الافتراض "سحر التصور الذاتي الخاص بالحداثة" ـــ حسب عبارة يورجن هابرماس الرائعة. واليوم يمكن التعرف عليه باعتباره "وهم العصر الكبير". لقد كانت التكنولوجيا العلمية حلم سعادة بدون تضحية. وتحقق التكنولوجيا هذا الحلم "بكبت التضحية وجعل السعادة جوفاء" (جونتر أورتمان). ومن خلال تطور قوى الإنتاج العلمية كان من المفترض أن تنتج تنمية أعلى للبشرية. وقد طبقت البلدان الصناعية الراسخة فكرة التنمية هذه على نفسها أولاً. ولذلك يمكن الحديث بالعدل عن الاستعمار الداخلي للثقافة الأوروبية من خلال الثورة الصناعية.

الرأي السائد بين المراقبين الأكثر نقدًا وأبعد نظرًا هو أن الشعوب في الغرب، كذلك، لابد أن تحرر نفسها من هذا الاستعمار الداخلي. فقد ثبت زيف افتراض الثورة الصناعية الأساسي، وهو أن التنمية المستمرة لقوى الإنتاج سوف تخلق الظروف المناسبة للحياة الجيدة. وقد فشلت محاولة تلبية الطيف الكامل للحاجات البشرية من خلال إنتاج السلع واستهلاكها. فأبعاد الحياة المهمة للناس ـــ سواء في الغرب أو الشرق أو الشمال أو الجنوب ـــ كصلات المحبة مع الآخرين والإحساس بالقيمة في المجتمع، لا يمكن أن يحل محلها الاستهلاك المادي بشكل فعَّال. وعلى نحو خاص يكون لدى الأطفال وكبار السن والمرضى والمعوقين إحساس بالبرودة الاجتماعية الناتجة عن "انشغال" المجتمع الصناعي.

بل إن ديناميكية الإنتاج غير المقيدة في الثورة الصناعية مركبة على نحو يجعل خلق الحاجات المادية أسرع من ظروف تلبيتها. ولذلك تنشأ في هذه الحالة ظاهرة الأشخاص المحبطين باستمرار المحصورين في دوامة الحاجات التي لا

تنتهي. وبما أن ظروف الوجود في النظام الصناعي قد اختُزلت إلى الإجبار الدائم والكاسح الخاص باضطرار المرء لبيع قوة عمله في تنافس مع باعة آخرين، وهنا ينشأ سباق رهيب الكل فيه ضد الكل.

إلى جانب دوامة الحاجات التي لا تنتهي، فقد أخضعوا الإنسان الصناعي كذلك لضغط الزمن المتسارع، وهو ما لا يترك مساحة كبيرة للمشاعر والروح والفكر للحاق بسلوك عالم العمل.

وفي النهاية لابد لهذه المحاولة غير المجدية لخلق ظروف الحياة الجيدة بشكل أساسي من خلال تنمية قوى الإنتاج من الحدوث على أساس تدفق أعلى يزيد باستمرار للمواد والطاقة والمعلومات، وهو ما يستنزف الكوكب ويدمره. ولهذه الأسباب وغيرها، بدأ تنفيذ بحث في البلدان الصناعية من أجل توجه جديد نحو الحياة الجيدة، وهو التوجه الذي يتجاوز النزعة الإنتاجية والنزعة الاستهلاكية.

هناك الكثير بشأن الكلمات المرشدة في نقد الخرافة الصناعية الخاصة بالإنتاج، التي لا يمكن تطويرها أكثر من ذلك هنا، إلا أنه لا يمكن فهم التكنولوجيا الحديثة بدونها. وأود الآن أن ألقي الضوء بقدر أكبر إلى حد ما من التفصيل على بعض سمات التكنولوجيا الصناعية، وقبل كل شيء تتبع مسألة إنتاجيتها المرتفعة المزعومة، التي طالما أُعجبوا بها، وهي في الواقع أحد أسباب جاذبيتها الكبيرة في العالم الثالث.

الثروة من خلال تحويل التكاليف

كان ماركس وإنجلز، اللذان كانا "مسحورين" كذلك بفكرة الخلاص من خلال تنمية قوة الإنتاج، قد فقدا الوعي إعجابًا بما كان في واقع الأمر عدوهما الطبقي في "البيان الشيوعي":

خلقت البورجوازية خلال حكمها الذي دام مائة عام بالكاد قوى إنتاجية أكثر ضخامة مما خلقته الأجيال السابقة مجتمعة. وإخضاع قوى الطبيعة للإنسان، والآلات، وتطبيق الكيمياء على الصناعة والزراعة، والملاحة البخارية، والسكك الحديدية، والتلغراف الكهربي، وإزالة الأشجار من قارات بأكملها من أجل الزراعة، وشق الترع من الأنهار، وإخراج شعوب بأكملها من الأرض ــ أيُ قرنٍ سابقٍ أوجس أن تنام القوى الإنتاجية هذه في حجْر العمل الاجتماعي؟

لتحقيق هذا التحول القوي والعنيف للمجتمع والطبيعة، كان لابد من استغلال مصدر طبيعي كان حتى ذلك الحين يُستخدم قليلاً لأنه كان يبعث دخانًا ورائحة كريهة ــ وهو الفحم. وربما بدأت الرأسمالية الصناعية على أساس من الخشب باعتباره مصدر طاقتها، ولكن بدون إمكانية استخدام مصدر أعلى تركيزًا ومتاح بوفرة كالفحم ما كان للظهور الإنتاجي الضخم المفاجئ كما أُعجب به ماركس وإنجلز أن يبدأ. وبدون موارد الوقود الأحفوري كان المجتمع الأوروبي سيظل "خشبيًا" بالرغم من كل خرافات إنتاجه. أو على أقل تقدير ما كان لجنون إنتاجه أن يتمكن من أن يصبح على هذا القدر من العنف. وكانت ديناميكية التوسع الخاصة بالرأسمالية الصناعية ستواجه مشكلة مع الحاجز الطبيعي.

ولكن أنواع الوقود الأحفوري كانت متاحة، وبالاتحاد مع خرافة الإنتاج بدأ "نمط اقتصادي" يميز النظام الصناعي منذ ذلك الحين. ولم يعد الاقتصاد تحركه موارد متجددة ومورد الطاقة الدائم من الشمس، بل أصبح يقوم بدلاً من ذلك على استهلاك مخزون الطاقة المتراكم في الأرض الذي لم يخلقه من يستخدمونه الآن، بينما تجاهل هؤلاء المستخدمون عواقب ذلك. وفي بداية القرن التاسع عشر كان هناك الكثير من الفحم الذي يُحرق في إنجلترا إلى درجة أن كان سيتوجب زراعة سطح إنجلترا وويلز بالكامل بالغابات إذا كان لابد من تلبية استهلاك الطاقة بالأخشاب المتجددة.

في الوقت الراهن هناك القدر الكبير من الوقود الأحفوري الذي يُحرَق كل عام بينما جرى تخزينه خلال مدة تقترب من المليون عام. ونصيب الأسد، وهو حوالي ٨٠ بالمائة تقريبًا، يُستهلك في البلدان الصناعية، حيث يعيش حوالي ٢٥ بالمائة فقط من سكان العالم. وتتضح هذه الشهية الشرهة للموارد بشكل أوضح في مثال الولايات المتحدة؛ إذ يستهلك أقل من ٦ بالمائة من سكان العالم هناك أكثر من ٤٠ بالمائة من موارد العالم الطبيعية. وإذا علينا أن نسحب هذا النمط الصناعي للإنتاج وأسلوب الحياة على أهل الأرض جميعًا، فسوف تكون هناك حاجة إلى خمسة أو ستة كواكب أخرى كالأرض لنهب الموارد والتخلص من النفايات.

يكتب المؤرخ رولف بيتر زيفرله عن هذه المسألة قائلاً:

إذا ما وُضع النظام الصناعي بجوار ١٠ آلاف عام من النظام الزراعي سوف يبدو كنوبة انتشاء قصيرة مرت استُنفدت فيها الموارد التي تجمعت على مدى ملايين السنين خلال مائتي عام. ينطبق هذا على مصادر الطاقة الأحفورية، وكذلك على تركيزات المعادن التي تُستغل وتُستنزف بمساعدة الطاقة الأحفورية. وهناك الكثير مما يوحي بأن هذه النوبة سوف يتبعها خُمَار سيء.[٥]

يهدد استهلاك الطاقة الأحفورية الحياة على الأرض بعدة طرق. فملوثات الهواء التي تُطلق تضر النباتات وتقضي على توازن الغلاف الجوي الذي يحمي الأرض. "رؤية الحياة المركزة حول الطاقة" (برتراند راسل) يمكن أن تعلن كل شيء مادة خام وتحوله إلى "سلع أساسية" فقط بمساعدة الوقود الأحفوري. وأثناء ذلك يجري تحويل موارد الأرض بإيقاع أسرع من أي وقت مضى إلى نفايات سامة في العادة. ونجد أن جنون الإنتاج الخاص بصناعة البتروكيماويات على وجه الخصوص، الذي يوفر كل منتجات العالم من البلاستيك التي لا يمكننا الاستغناء عنها، ينتج كميات هائلة من التلوث الذي لا ينحل حيويًا في صورة مركبات هيدروكربونية اصطناعية تمثل تهديدًا دائمًا للحياة على الأرض كلها. ومن الممكن بالفعل أن نحدد من لحم طائر أحد طيور البطريق التي تعيش في القطب الجنوبي

ما هي المواد المستخدمة في النصف الشمالي من الكرة الأرضية لخلق النمو الاقتصادي.

تلك هي الخلفية غير المعترف بها بشكل صحيح لكفاءة النظام الصناعي التي تحظى بقدر كبير من المديح وإنتاجية التكنولوجيا الصناعية التي يزعمون أنها مرتفعة. وهذان الأمران لا يتحققان إلا من خلال نهب منجزات الطبيعية القائمة من قبل التي لا حق لهما فيها (دمج ما تُسمى منافع الأرض المجانية) ومن خلال التحويل الضخم للتكاليف إلى الطبيعة، وإلى العالم الثالث، وإلى الأجيال القادمة (تجسيد التكاليف في صورة الملوثات ومشاكل النفايات وهلم جرا). والواقع أن النظام الصناعي الذي يزعمون أنه عالي الإنتاجية يتطفل على الأرض، ولم يُرَ له مثيل قط في تاريخ البشرية. إن له تلك الإنتاجية البارزة الخاصة بلص البنوك الذي يلجأ إلى الهجمات السريعة العنيفة في محاولة لأن يخلق لنفسه حياة رغدة على حساب الآخرين.

مازال يجري قمع هذا الوضع العام ودلالاته بواسطة غالبية الناس في المجتمعات الصناعية نتيجة لوعيهم. ويمكن توصيفه بأنه الكذبة الأساسية للنظام الصناعي، والتظاهر الذي فازت به الرفاهية المادية من خلال السلب وتحويل التكاليف "خلقه" التعليم الصناعي، والعلم والتكنولوجيا، وأدوات الرخاء نفسها. وعلى أساس هذه الكذبة، ينشأ الاعتقاد الإضافي بأن مشكلة تدمير البيئة الأكثر وضوحًا من أي وقت مضى يمكن القضاء عليها بدون التضحية بالرخاء **فقط بواسطة الوسائل التكنولوجية**، وأن تصدير هذه التكنولوجيات "الإنتاجية" سوف يسمح كذلك للعالم الثالث بأن يكون له نصيب في وعد رخائه المادي الذى تأخر كثيرًا.

تكنيكات النهب

ولكن إذا ألقينا نظرة على الواحدة تلو الأخرى من التكنولوجيات و"السلع الأساسية" المخلوقة تكنولوجيًا التي تظهر على نحو مغرٍ يصبح من الواضح أنها

تتخذ في الغالب شكل التكنيكات التي تنهب ثروات الأرض وتجسيد تكاليفها. ويَصدُق هذا على محطات توليد الطاقة الضخمة التي تعمل بالوقود الأحفوري والطاقة النووية، والطائرات والسيارات، وغسالات الملابس والصحون، ومصانع إنتاج البلاستيك وما لا حصر له من منتجات البلاستيك، والزراعة ذات الصبغة الصناعية والكيميائية، وصناعة "تحسين" المواد الغذائية، وصناعة التعبئة والتغليف، والمباني المصنوعة من الخرسانة، والصلب والكيماويات، وإنتاج الورق، الخ. ولا يعمل أيّ من منجزات التكنولوجيا الصناعية الرائعة بدون استهلاك ضخم للموارد الطبيعية "المجانية" وبدون إخراج النفايات والسموم والضوضاء والروائح الكريهة.

يحتاج الأمر إلى بحث طويل لاكتشاف تلك النماذج التي ليست جزءًا من نظام تجسيد تكنيكات النهب ويمكن التوصية بها بلا تحفظ للعالم الثالث، في أي مكان من هذا الجبل الضخم من العمليات والمنتجات الصناعية. ولهذا السبب لم يكن هناك جدل حول التكنولوجيات المناسبة للعالم الثالث فحسب، بل إن هناك كذلك منذ سنوات مناقشة لتكنولوجيات "أخرى" للبلدان الصناعية نفسها. وقد أدى الجدل المهم في البلدان الصناعية إلى استنتاج أن المستقبل الوحيد لسلسلة الانتصارات التقدم العلمي التكنولوجي التي احتُفي بها في يوم من الأيام يكمن في النبذ. فقد باتت الحاجة إلى نبذ استخدام الطاقة الذرية، وصناعة الكلورين، ومعظم جوانب صناعة التخليق، والزراعة ذات الصبغة الصناعية والكيميائية واضحة تمامًا لمن هم واعون إيكولوجيًا.

ليست غالبية المنتجات التكنولوجية الصناعية قابلة للتعميم. فهي باعتبارها أشياء كمالية مرغوبة للقلة تفقد قيمتها الاستخدامية عند توزيعها جماهيريًا وعادةً ما تجعلها أعدادها الكبيرة مسئولة في الوقت ذاته عن المشاكل البيئية. فعلى سبيل المثال، عندما يكون هناك بضع سيارات فحسب في الشارع يمكن أن تكون مركبات مريحة لسائقها (وتمنحه مكانة رفيعة). ولكن السيارة في البلدان الصناعية غير قابلة للتعميم. فمع أن جزءًا من الناس في المدن يستخدمونها كوسيلتهم اليومية

للنقل، هناك العديد من المدن التي تختنق بالغازات السامة والإزعاج والرائحة الكريهة. وإذا صارت نسبة السيارات في الصين، على سبيل المثال، مساوية لتلك التي في البلدان الصناعية فحينئذ سوف تنفد واردات النفط ويُدَمَّر الغلاف الجوي خلال وقت قصير.

ينطبق شيء مماثل على كل التتكنيكات الصناعية الأخرى المنتجة للرخاء والراحة تقريبًا. فهناك وسائل الراحة بالضغط على زر التي صار الناس في الغرب معتادين عليها، والتوقعات الاستهلاكية التي لا شك فيها كالماء الساخن الجاري في متناول المرء، والغرف المدفأة أو المبردة باستمرار، والنقل بالمركبات ذات المحركات، والمواد الغذائية من أنحاء العالم كافةً المغلفة في البلاستيك والمجمدة والمتاحة باستمرار، وجبال السلع التي يشعر الناس أنه لا يمكنهم العيش بدونها وأدت تسريع خطوات الموضة، تتحول بشكل أسرع من أي وقت مضى إلى جبال من القمامة ــ كل هذا الأسلوب الأمريكي للحياة، كما يُسمى في الغالب ــ تتكَون من عدد لا حصر له من نهب البيئة وتحويل التكاليف. وهذا هو على وجه الدقة ما يشكل الرخاء المحسود الخاص بالدول الصناعية، وهذا الرخاء على وجه الدقة هو ما لا يمكن تعميمه على مستوى العالم. إذ يمكن فقط لبضعة أجيال في بضعة بلدان الحصول عليه قبل نهب الأرض حتى الموت وجعلها غير صالحة للسكنى.

لهذا السبب يتضح أن رسالة ترومان وكنيدي والعديدين غيرهما إلى "شعوب العالم"، بأنه يمكنها تحقيق الرخاء المادي الغربي من خلال الحصول على التكنولوجيا الغربية ذات الصبغة العلمية، لا يمكن الدفاع عنها من الناحية الإمبريقية. فالتكنولوجيات الصناعية المتاحة للغرب مصممة بالكامل من أجل النهب وتحويل التكاليف. وحتى في أحسن السيناريوهات، يمكن لهذه التكنولوجيا أن تسمح فقط لـ"الدول النامية" الأولى، أي تلك القادرة على التطور بأسرع ما يمكن وتسبق غيرها، بتحقيق الرخاء على الطريقة الغربية. وهذا مستحيل بالنسبة لشعوب الأرض بكاملها.

بُعثَ من جديد مؤخرًا وهم أن الرخاء الغربي خلقه العلم والتكنولوجيا ــ وهو الوهم الذي روج له بسذاجة شديدة ترومان وكنيدي، ولكنه لم يعد يحظى بقدر جاد من التأييد ــ على أيدي قلة من الأشخاص الذي لديهم إيمان استثنائي بالأجيال الجديدة من التكنولوجيا التي يزعمون أنها قادرة على "معالجة" المشاكل البيئية التي نتجت. ومع أنه كان لابد من الاعتراف بالاعتداءات الضخمة بواسطة التكنولوجيات القائمة بالفعل على الطبيعة، فإن هؤلاء المتفائلين، أو المخادعين، يعترفون الآن بإيمانهم بأنه لا يمكن العثور على حلول بدون التضحية بالرخاء، نتيجة لـــ"التحديث البيئي" للصناعة.

من المفترض أن تجعل التكنولوجيات الجديدة التي ستُخلق استمرار الرخاء نفسه الذي تيسره على وجه التحديد التكنولوجيات القديمة ممكنًا، ولكن بشكل "مقبول إيكولوجيًا" هذه المرة. ومن خلال قوى التكنولوجيا المعجزة ولكنها غير محددة ــ الصيغة الجديدة الماهرة، والمبدأ الجديد، و"الإنجاز" التكنولوجي ــ من المفترض أن كل الأشياء التي كانت ممكنة فقط في الماضي من خلال النهب وتحويل التكاليف يمكن تحقيقها الآن بالقدر نفسه من الكفاءة والاقتصاد، وقبل هذا وذاك بالوفرة، التي كانت تتحقق بها في الماضي.

يبين جدل الطاقة وحده مدى كون هذا مجرد تفكير بوحي الأماني. فبدايات الطاقة الشمسية التي مازالت بعيدة جدًا عن كونها قابلة للتعميم ومقبولة من الطبيعة، بسبب المواد المستخدمة، يدفع بها رؤساء الطاقة بازدراء إلى مجال "الإضافات"، أي كونها تكنولوجيات مكملة منتجة للطاقة، لأنه لا يمكن للطاقة الشمسية منافسة التكنولوجيات الكبيرة من ناحية الاقتصاد و الكميات الممكن توفيرها من الطاقة. وهم مصيبون في هذا. فالطاقة المستهلكة حاليًا لا يمكن الحصول عليها بتكلفة حقيقية على أساس شمسي. ومادام لا توجد مؤسسات يمكن أن تقدم للمستخدمين فاتورة تحويل التكاليف التي تتسبب فيها أنشطتهم، فلن تستطيع تكنولوجيات الطاقة الشمسية منافسة التكنولوجيات التقليدية. ومن يعتقد أنه يمكن خلق الرخاء المادي

بطريقة مقبولة من الطبيعة بطريقة "فعالة" و"رخيصة" على النحو الذي كان ممكنًا من خلال تجسيد تكنيكات النهب فهو كمن يتوقع اختراع آلة عملية دائمة الحركة.

ليس لدى الحضارة العلمية الغربية أية تكنولوجيات معروضة مناسبة بحق للمستقبل ــ أي أنها إنسانية ومناسبة على المدى الطويل للطبيعة. وهذا هو السبب في أن آمال البعض في الغرب باتت تتركز على حل من اتجاه آخر إلى حد بعيد. فبعد أن أصبح واضحًا في السبعينيات، مع انهيار الابتهاج الأولي بشأن نقل التكنولوجيا، أن استيراد التكنولوجيات الغربية في بلدان العالم الثالث أسفر في المقام الأول عن ثقافة أحادية، وعشوائيات واسعة النطاق، ودمار الطبيعة، والقضاء على الثقافات، والدمار البشري، كانت هناك وبشكل خاص في الهند مبادرات للسعي لتحقيق التنمية التكنولوجية المستقلة على أكثر كثافة. وكان روبرت جونك لا يزال يملؤه الأمل حين كتب في عام ١٩٧٣:

مازلنا في بداية تطوير أنواع من التكنولوجيا تتميز بكونها آسيوية وإفريقية وأمريكية لاتينية. وما تشترك فيه، بالرغم من المسافات الجغرافية الكبيرة، هو رغبتها في التوافق بشكل أوثق مع الحياة والطبيعة. وليس من الصعب التعرف على سبب ذلك. فهي جميعًا هبت ضد التكنولوجيا الغربية الآلية غير الحساسة الموحَّدة للمقاييس المحددة التي تم ضبطها على الإنتاج السريع والأقصى. ومن المتخيل تمامًا أنه قبل نهاية الألفية سوف يُستدعى مستشارو التنمية الصفر والسمر والسود إلى قمم الصناعة في نصف الكرة الذي نعيش كي يعرضوا على معلميهم السابقين كيف يمكن إنتاج الضرورات الحيوية بدون نفايات وبدون ضرر للناس والبيئة، وبدون سرعة، وبدون استلاب.[٦]

قصر النظر بسبب الافتتان

يجد هذا الأمل قلة من المؤيدين في الوقت الراهن. فها هي جاذبية التكنيكات الغربية "عالية الأداء" تسود من جديد. ومن المفترض أن الانبعاث الحالي لجاذبية

التكنولوجيا الغربية يرتبط ارتباطًا وثيقًا بملمحيها الأساسيين: قدرتها على تحويل التكاليف وسمتها الخاصة بالنهب.

تجعل القدرة على تحويل التكاليف التكنولوجيا الحديث قادرة على الظهور في صورة تتسم بالغموض. فهي تخدع الحواس فيما يتعلق بقدراتها على الأداء وتغوي العقل بفهم قائم على الحسابات قصيرة المدى. ويجري تحويل التكاليف عادةً وتوزيعها على أزمان وأماكن شديدة الضخامة. إلا أن الأفق المكاني والزماني لإدراكنا أقرب من ذلك بكثير. وما نعرفه عن مستويات التلوث التي يجري قياسها، وعن التكاليف في المستقبل أو في الأماكن البعيدة، يظل مجردًا بالنسبة لنا وبعيدًا جدًا عن الواقع المدرك حاليًا. وهو لا يمس أيًا من المشاعر أو الأفكار التي تحدد السلوك في الوقت الراهن، أو يمس القليل جدًّا منها. من الذي يتخيل العمر النصفي الإشعاعي الذي مقداره ٣٠٠ ألف سنة بشكل ملموس؟ وما وزن معرفة ثقب في طبقة الأوزون مقابل ميزة المنفعة، التي تضغط عى حواسنا الآن، الخاصة بالمشروبات الباردة المتاحة في الثلاجة أو النقل المريح الذي توفره السيارة الخاصة عالية الأداء؟ إن الفصل الزماني المكاني للمنافع والتكاليف ــ فصل عمل يُرتكَب الآن عن المعاناة الناجمة عنه، أو عدم التقاطع بين المزايا القابلة للاستهلاك على نحو فردي والعيوب التي لابد من تحملها بشكل جماعي ــ سمة على قدر كبير من الإغراء من سمات التكنولوجيات العلمية الحديثة.

وعلاوة على ذلك فإنه عندما تقترن هذه السمة الجذابة بشكل منفرد للتكنولوجيات الغربية بالموقف الحديث الخاص بـــ"استهلك واستمتع الآن وادفع فيما بعد"، وعندما يكون معنى "فيما بعد" هو "الأجيال القادمة"، حينئذ يبدو البديل، أي التكنولوجيا غير الغامضة التي تجعل كل تكاليفها وعيوبها واضحة وملموسة على الفور للمستخدم، مفتقرًا بشدة للجاذبية، بل و"بدائي". ومادام لا يوجد إجراء يمكن بواسطته اتهام التكاليف المحولة النابعة من استخدام التكنولوجيا أو المنتج في الوقت

الحالي، فحينئذ لن تكون لأية تكنولوجيا بديلة تتسم بالإنسانية وبكونها مناسبة للطبيعة فرصة في مواجهة الجاذبية الشديدة للتكنيكات المجسّدة.

لأسباب مشابهة، يسهم جانب النهب في التكنولوجيات الغربية في جاذبيتها الضخمة. فالكثيرون في العالم الثالث، ممن تلقوا تعليمهم على طريقة التفكير الغربية وتشربوا فكر "حداثة" بلادهم التي لا يمكن تحاشيها من الناحية التاريخية، لا يفهمون لماذا ينبغي لهم ترك مزايا نهب الموارد الطبيعية للبلدان الصناعية. فهم يرغبون في المشاركة في الرخاء الفوري، ولذلك يطالبون بمحطات توليد الطاقة النووية والتكنولوجيات "الكفء" الخاصة باستغلال النفط. وهم يعتبرون عرض التكنولوجيا المناسبة للعالم الثالث، وهي التكنولوجيا الوسيطة أو الرقيقة، على أنها محاولة متقدمة لإبقائهم في مرحلة "التخلف". وفي أحد المؤتمرات الدولية عن حماية الغلاف الجوي للأرض، عندما اعتُبر إنتاج مركبات الكلوروفلوروكربون للثلاجات الصينية أمرًا إشكاليًا، رأى المحدِّثون الصينيون الأمر على نحو مختلف تمامًا. فقد كان واضحًا لهم أن ينبغي للصينيين كذلك أن يشربوا الكوكاكولا الباردة، وأنها ينبغي أن تأتي من ثلاجات منتجة بتكلفة معقولة باستعمال تكنولوجيا الكلورفلوروكربون. Après nous, le deluge (أنا ومن بعدي الطوفان) هي العبارة التي يمكن التعبير عنها بشكل جيد كذلك بلغات الصين أو الهند أو إفريقيا.

إذا لم تحرك البلدان الصناعية على الفور دافعًا نموذجيًّا مكثفًا نحو "نزع السلاح" الصناعي والتكنولوجي والاقتصادي، وإعلان عمليات الإنتاج المادية، ونماذج بديلة وجذابة للمجتمع منخفض الأداء، من أجل عمل تغييرات في النموذج الثقافي من أجل أن تحل محل خرافة الإنتاج الخاصة بالحداثة، فحينئذ يكون تحويل كوكبنا الأزرق إلى ما يشبه سطح القمر أمرًا مؤكدًا.

الإمبـــريالية الصـــديقة

بالإضافة إلى التكاليف البيئية والمادية، ظلت كذلك التكاليف الاجتماعية والثقافية لإدخال التكنولوجيات الغربية خفية إلى حد كبير خلال الحماس التكنولوجي

في الخمسينيات والستينيات. وحتى التكنولوجيات "النظيفة" تفرض قوانينها على المجتمع بتلك الطريقة التي لا يمكن لتعريف الذات والاستقلال الثقافيين الحفاظ عليها لفترة طويلة. ويرتبط جمع استيراد التكنولوجيات الغربية بين الإمبريالية الثقافية المتسللة والقضاء على الثقافة المحلية بسمة غير ملحوظة بشكل كبير خاصة بتلك التكنولوجيات. وهذه السمة بُعْدٌ آخر من أبعاد تعميتها، مع فصلها للظاهراتي عن الواقع، والأثر المباشر، والآثار اللاحقة. وليست أدوات التقدم المزعومة بأدوات بحال من الأحوال، بل أنظمة تقنية تشق طريقها خفيةً في كل جانب من جوانب الحياة ولا تقبل البدائل.

الآلات والمنتجات الصناعية في جانبها الخارجي أشياء معزولة يمكن توظيفها بحرية وفي كل مكان كالأدوات، بناءً على قرار المستخدم. إلا أنه تأتي معها عادةً شبكة بنية تحتية من الظروف التقنية والاجتماعية والنفسية التي لا تعمل بدونها الآلات والمنتجات. فلكي تُستخدم السيارة بشكل حقيقي يحتاج المرء إلى بنية تحتية تكنولوجية مكونة من شبكات الشوارع مع محطات الوقود، ومصافي التكرير، وآبار النفط، والورش، والتأمين، وخدمات الشرطة والإسعاف، ومصانع السيارات، ومخازن قطع الغيار، وما هو أكثر من ذلك أيضًا. وعلى الجانب النفسي الاجتماعي، يحتاج المرء إلى الأشخاص الذين يتكيفون مع المنشآت والمؤسسات ويمكن أن يعملوا في إطارها. وبذلك تكون هناك حاجة إلى دروس في قيادة السيارات، وتدريب الأطفال على عبور الشوارع، وإلى مالكي محطات وقود وورش إصلاح ذوي ضمير حي، وبصورة عامة، العامل الصناعي الخبير واليقظ، وهو ما يعني بدوره التعليم والتلمذة، بل والمزيد من التعليم. ويأتي كل منتج صناعي كهذا معه بمتطلبات مصاحبة يمكن أن تعمل فقط بالبنية التحتية المرتبطة بها وبالإعداد النفسي الاجتماعي للناس.

كان إدخال عمل المصنع والتصنيع في أوروبا يعني "تغييرًا كبيرًا" مماثلاً لكل المجتمع والثقافة وتكوين الناس النفسي. شق التصنيع طريقه على المسرح

التاريخي فقط بالعنف والتقليل من الشأن والبؤس والإذلال. وكان توسيع التكنولوجيا العلمية، كما قال برتراند راسل، "ضارًا على نحو لا يمكن قياسه" للثقافة الأوروبي لأنه جرى مكننة النشاط الثقافي وامتهانه. وبالرغم من ذلك لابد ألا ننسى أن التصنيع نشأ في الثقافة الأوروبية ومن خلالها ولذلك فهو ليس غريبًا عنها بالضرورة.

بالنسبة لثقافات البلدان الأخرى، يبدو شرط الإعداد النفسي الاجتماعي والتغيير الثقافي الضروري أكثر إيلامًا بكثير لأنه يواجهها بثقافة غريبة في المقام الأول. وهي تحصل من خلال "مساعدات التنمية" التكنولوجية التي تسمى بشكل أكثر تخفيفًا مساعدات فنية، من البلدان الصناعية، على "آلات طروادة" (حسب عبارة روبرت چونك) التي تغزو ثقافتها ومجتمعها من الداخل. فهي تُجبر شيئًا فشيئًا على استيعاب أخلاقيات العمل الصناعي، وعلى الخضوع تمامًا لإيقاعات زمنية غير معتادة، وعلى تقدير العلاقات الموضوعية أكثر من العلاقات الإنسانية، وعلى التعرض للضغط العصبي المتزايد واعتباره طبيعيًا، وعلى قبول الوظائف دون النظر إلى الدافع أو المدلول. ويتسع العمل المأجور وفتشية السلع وهما يحددان الصراع التنافسي للكل ضد الكل على أنه تركيب اجتماعي. ويصبح جليًا أنه لابد لكل إنسان أن يكون ترسًا آليًا في جهاز إنتاج كبير تهيمن عليه السوق العالمية. ويصف يوهان جالتونج هذه العملية بقوله:

الصورة الكاملة ... هي صورة نقل التكنولوجيا باعتباره غزوًا هيكليًا وثقافيًا، وهو غزو ربما يكون أكثر ضررًا من الاستعمار والاستعمار الجديد، لأن مثل هذا الغزو لا يصاحبه باستمرار وجود غربي مادي.[٧]

لهذا السبب فإن عصر الإمبريالية الغربية لم ينته بالمرة, وخاصة مادامت هناك إمبريالية مباشرة: تكنولوجية مباشرة وصريحة ضد بلدان العالم الثالث. والأمثلة وفيرة. وهي تشمل الترسانات الضخمة من التفوق الإلكتروني في شكل أقمار الاتصالات الصناعية الخاصة بـ"الاستشعار عن بعد للطقس المحلي

وظروف المحاصيل في بلدان العالم الثالث (لأغراض التأكد مقدمًا في تلك البلدان نفسها من القيمة السوقية للمحاصيل المقبلة)، والبنوك الكمبيوترية من أجل احتكار المعلومات التقنية، وشركات الإعلام الضخمة من أجل الدعاية الثقافية المباشرة التي تغمر كل محطات البث المحليلة، وهلم جرا. "الحقيقة هي أن تهديد الإلكترونيات الجديدة للاستقلال يمكن أن يكون أكبر في أواخر القرن العشرين مما كان عليه الاستعمار."[٨]

المراجــــع

1. H. Truman, Inaugural Address, Washington DC, 20 January 1949.

2. J. F. Kennedy, Special Message to the Congress. Washington DC, 14 March 196!.

3. B. Russell, *The Prospects of Industrial Civilization.* New York: The Century Company, 1923, p. 186.

4. Ibid., p. 187.

5. R. P. Sieferle, *Der unterirdische Wald: Energiekrise undindustrielle Revolution,* Miinchen: Beck, 1982, p. 64.

6. R. Jungk, *Der Jahrtausendmensch: Berichte aus den Werkstdtten der neuen Gesellschaft,* Munich: Econ, 1973, pp. 69-70.

7. J. Galtung, 'Towards a New International Technological Order', *Alternatives,* Vol. 4, January 1979, p. 288. Quoted in V. Rittberger (ed.). *Science and Technology in a Changing International Order: The United Nations Conference on Science and Technology for Development,* Boulder: Westview Press, 1982.

8. A. Smith, *Geopolitics of Information,* New York: 1980. p. 176. Quoted in H. Schiller, *Who Knows:*

Information in the Age of the Fortune 500, Norwood, N. J.: 1981.

The towering figures in thinking about modern technology are L. Mumford, *The Myth of the Machine,* 2 vols.. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1964, and J. Ellul. *The Technological Society,* New York: Knopf, 1964. For exploring the human condition in the age of technology. I found G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen,* 2 vols.. Miinchen: Beck, 1980, very illuminating in his aphoristic style. L. Winner contributed a thorough study on the modern experience of'technology out of countrol'. *Autonomous Technology,* Cambridge: MIT Press, 1977, as well as a collection of fine essays. *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in the Age of High Technology,* Chicago: Chicago University Press. 1985.

I. Illich, *Tools for Conviviality,* London: Boyars, 1973. called attention to the specific counter-productivity of modern tools, a line of argument which has been expanded upon by A. Gorz, *Ecology as Politics,* London: Pluto, 1983. Along similar lines, I criticized the socialist belief in productive forces, *Weltniveau: In der Sackgasse des Industrie systems,* Berlin: Rotbuch, 1980. after having tried to elucidate the relationship between domination and technology in *Technik undHerrschaft.* Frankfurt: Suhrkamp, 1977. A landmark for ethical reflection on the

rapacious nature of technology is H. Jonas, *Imperative of Responsibility: In Search of an Ethic for the Technological Age*, Chicago: University of Chicago Press. 1984.

How standards of technical performance have governed European perceptions of non-Western peoples, is abundantly illustrated by M. Adas, *Machines as the Measure of Man*. Ithaca: Cornell University Press, 1989. L. Kohr, *The Overdeveloped Nations,* New York: Simon & Schuster, 1978. and F. *Schumacher, Small Is Beautiful.* London: Blond & Briggs, 1973, have tried to make a virtue out of'underperformance'. They have led the way to the discussion on 'appropriate technologies', on which J. Galtung, Towards A New International Technological Order', in *Alternatives,* Vol. 4. January 1979. p. 288. provided a systematic perspective; F. Stewart, *Technology and Underdevelopment.* London: Macmillan, 1978, a penetrating analysis; N. Jequier (ed.) *Appropriate Technologies: Problems and Promises,* Paris: OECD, 1976, an inventory; and J. Miiller. *Liquidation or Consolidation of Indigenous Technology: A Study of the Changing Conditions of Production of Village Blacksmiths in Tanzania,* Aalborg: Aalborg University Press, 1980, a telling case study.

How particular technologies have shaped minds and lifestyles can be studied through W. Schivelbusch. *The*

Railway Journey, Oxford: Blackwells, 1980; S. Strasser. *Never Done: A History of American Housework*. New York: Random House. 1982; or W. Sachs, *For Love of the Automobile: Looking Back into the History of Our Desires*, Berkeley: University of California Press, forthcoming. How, in turn, technologies themselves are products of power and interest, can be learnt from W. Bijker et al.. *The Social Construction of Technological Systems*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987. A classic remains S. Giedion, *Mechanization Takes Command*, New York: Norton, 1969, while R. Romanyshyn, *Technology as Symptom and Dream*, London: Routledge, 1989, recounts fascinatingly the cultural dream at the roots of the rise of technology.

المُسْهمون فى سطور:

(هذه المعلومات كما وردت في النسخة الإنجليزية من الكتاب)

كلود ألفاريس

كاتب حر ومحرر تحقيقات في الهند. وقد أكسبته تقاريره العديدة عن أخطاء التنمية الفاحشة، من بناء السدود إلى شركات البذور شهرة كبيرة. وهو يشك بشدة في صناعة المعلومات الحديثة، وخاصةً فيما يتعلق بصلتها بالدولة. ومن بين كتبه *Development and Violence*, New Delhi: Oxford University Press, 1991 و *Decolonizing History: Technology and Culture in India, China and the West*, New York: Apex Press and London: Zed Books, 1991 وهو يقيم في جُوَا.

چيرالد بيرتود

ركز چيرالد بيرتود في أبحاثه على تاريخ وأنثروبولوجيا السوق باعتبارها مؤسسة وفكرة. وهو أستاذ بمعهد الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع بجامعة لوزان ومحرر مشارك لـــLa Revue du MAUSS وهي دورية ربع سنوية تصدر في باريس مخصصة لنقد الأيديولوجيا الاقتصادية.

هاري كليفـــر

يمارس التدريس في قسم الاقتصاد بجامعة تكساس في أوستن. وهو يدرس من الستينيات المقاومة الشعبية للرأسمالية وكذلك فك شفرة المضمون التكتيكي

والاستراتيجي للنظرية الاقتصادية والسياسة. وهو من بين قلة من الاقتصاديين في الولايات المتحدة الذين ينتقدون كلاً من الرأسمالية والاشتراكية بينما يجدون بديلاً داخل التشكيل الذاتي البنّاء للكفاح الشعبي.

باربرا دودن

تهتم باربرا دودن بالقوة الثقافية للطب الحديث. ولإلقاء الضوء على كيف غير الطب صورة النساء، شاركت في بحث تاريخي لكشف عن تجربة النساء الحوامل وصورة الأطفال الذين لم يولدوا بعد في العصور القديمة. وكتابها *History Beneath the Skin*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991 نُشر مؤخرًا بالإنجليزية. وهي زميلة في معهد الدراسات الثقافية بإسن في ألمانيا.

أرتورو إيسكوبار

بلده الأصلي كولومبيا ويدرس الأنثروبولوجيا في كلية سميث في ماساتشوستس. وقد كتب دراسة كبيرة عن تاريخ خطاب التنمية يحلل فيها، مستلهمًا فوكو، التنمية باعتبارها مجالاً للمعرفة ونسقًا من الممارسات المحددة. وهو يرى أن الاعتراف بهذا الشكل من المعرفة مهم للحركات الاجتماعية في الجنوب.

جوستافو استيفا

يدعو نفسه مفكرًا لا يتسم بالصفة الاحترافية. وفي السبعينيات عمل بوزارة التخطيط المكسيكية ونشر العديد من الكتب عن الاقتصاد. وقد ترك المجال من العمل وأصبح رئيس مجلس إدارة ANADEGES وغيرها من شبكات المبادرات

الشعبية في المكسيك. وهو يقيم حاليًا بالقرب من واخاكا حيث يبحث فكريًا وعمليًا عن طرق لـ"تهميش الاقتصاد".

ماريان جرونماير

مدرسة جامعية ومؤلفة ألمانية. شجعتها تجاربها في حركات السلام وحركات العالم الثالث على البحث في الأساس الخفي للإجماع. وهي مبهورة بـ"أناقة القوة" المتجذرة في الحاجات الشعبية. وهي كفيلسوفة اجتماعية كتبت نظرية الحاجات باعتبارها نظرة للقوة، وهي مشغولة حاليًا في كتابة مقال عن الحاجات الأمنية باعتبارها متلازمة مع تسريع النمو الصناعي.

إيڤان إيليتش

فيلسوف متجول. فقد وُلد في ڤيينا، وعاش معظم حياته في الولايات المتحدة والمكسيك حيث أدار CIDOC وهي أرضية اجتماعات للمفكرين المعارضين في السبعينيات وأوائل الثمانينيات. وقد لفت الانتباه في أعماله إلى الأثر العكسي للمؤسسات الحديثة. وهو يستخدم مؤخرًا أدوات المؤرخ لتقدير يقين العقل الحديث بالشكل الصحيح. وألهمت كتبه العديدة الحركات الاجتماعية والباحثين المعنيين في أنحاء العالم.

سيرج لاتوش

يختبر شيرج لاتوش الأسس الإبستمولوجية للاقتصاد والعلوم الاجتماعية. وهو ينتمي إلى حركة مناهضة النفعية في العلوم الاجتماعية MAUSS التي تحرك البحث والجدل بشأن التحيز في الفكر الحديث. وقد استنكر كتاباه *Faut-il*

refuser le development?, Paris: Presses Universitaires de France, L'occidentalisation du Monde, Paris: La Decouverte, و 1985 1989 التنمية باعتبارها ارتفاع الرؤية الكلية الاقتصادية إلى الهيمنة العالمية. وهو أستاذ جامعي في ليل وباريس.

ك. دوجلاس لوميس

أمريكي مقيم في اليابان ويدرّس النظرية السياسية كلية تسودا بطوكيو. تهدف أبحاثه الأخيرة إلى إحياء تراث الديمقراطية الراديكالية كمبدأ للمعارضة وليس تشريعًا للحكم. وهو ضمن هيئة تحرير *AMPO* الدورية وثيقة الصلة بالحركات الاجتماعية في الشرق الأقصى. ويقوم حاليًا باستكمال كتاب عنوانه المؤقت *The Art of the Possible: Toward a Philosophy of Radical Democracy*.

آشيس ناندي

كبير باحثين بمركز دراسة المجتمعات النامية بدلهي ورئيس لجنة الاختيارات الثقافية والمستقبل العالمي. تهدف أعماله إلى تقييم أنساق المعرفة الغربية وكذلك الرؤى المعرفية التقليدية بطريقة خلاقة لإيجاد حل هندي لأزمة الحداثة. وقد كشف الخرافات الخفية للثقافة الاستعمارية في كتابه *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi: Oxford University Press, 1983 والعلم كنموذج للهيمنة في الكتاب الحديث الذي حرره وهو *Science, Hegemony, and Violence*, Delhi: Oxford University Press, 1988.

مجيد راهنيمـــا

كان وزيرًا في الحكومة الإيرانية في أواخر الستينيات. وقد غادر إيران وانضم إلى برنامج الأمم المتحدة الإنمائي كممثل له في مالي، إلى جانب مهام أخرى. وهو في الوقت الحالي مؤلف وأستاذ زائر بجامعة كاليفورنيا في بيركلي. وبما أنه عمل في داخل ممارسات التنمية فهو في وضع يمكنه من فحصها فحصًا نقديًا. ويركز اهتمامه على النقاط العمياء للعقل التنموي ونظرية البعد الروحي في البحث عن إعادة التوليد. وهو يعد حاليا *The Alternative Development Reader*, London: Zed Books الذي يصدر قريبًا. وهو مقيم في فرنسا.

چان روبير

بلده الأصلي سويسرا ولكنه يقيم بالمكسيك منذ عشرين عامًا. ورغم إعداده ليكون مهندسًا معماريًّا فهو يكرس معظم وقته في البحث والكتابة عن تاريخ الوعي الحديث. ولأنه غاص في تاريخ القرن الثامن عشر فهو يبحث التركيب الاجتماعي لمفهوم الطاقة وأثره على إدراك الزمان والمكان. وإلى جانب أبحاثه فهو يشارك في تصميم وبناء مراحيض بلا صناديق طرد.

ڤولفجانج ساكس

يهتم ڤولفجانج ساكس مع حركة الخضر الألمانية والإيطالية بكيفية تغير الإيكولوجيا من معرفة المعارضة إلى معرفة الهيمنة. وقد كان محررًا مشاركًا لدورية Development وأستاذ زائر للعلوم والتكنولوجيا والمجتمع في جامعة ولاية بن بالولايات المتحدة. ويوشك كتابه *For Love of Automobile: Looking Back into the History of Our Desires*, Berkeley:

University of California Press, 1992 على الصدور باللغة الإنجليزية. وهو حاليًا زميل بمعهد الدراسات الثقافية في إسن بألمانيا.

هوسيه ماريا سبيرت

كان محرر CIDOC Informa في كويرناڤاكا في أوائل الستينيات. وعمل فيما بعد في تعاملات الحكومة المكسيكية مع البنك الدولي، ورئيسًا لمكتبة الأفلام القومية، ومديرًا لمصنع عربات المترو، ووكيل وزارة التخطيط. وهو في الوقت الحالي يدير شركة للإعلان في مكسيكو سيتي. وقد ترجم كتبًا لمارسيل شووب وإيڤان إيليتش ويعمل حاليًا في كتاب عن الإيمان.

ڤاندانا شيڤا

تقيم ڤاندانا شيڤا حاليًا في دهرادون بالهند عند سفح جبال الهيمالايا. وهي كناشطة وباحثة شكلتها حركة تشيپكو التي نمت في السبعينيات دفاعًا عن الغابات. والصدام بين اقتصاد السوق من ناحية واقتصاد الطبيعة واقتصاد الكفاف من ناحية أخرى هو مركز اهتمامها. وبعد إعدادها كفيزيائية راجعت بشكل نقدي ممارسة زراعة الغابات والاهتمام بها، والعلوم الزراعية، والتكنولوجيا الحيوية في الهند. وقد تُرجم كتابها Staying Alive. Women, Ecology, and Development, London: Zed, 1989 إلى عدة لغات. ونشرت مؤخرًا *The Violence of the Green Revolution: Agriculture, Ecology and Politics*, Penang: Third World Network and London: Zed Books, 1991.

أوتو أولريتش

مهندس وعالم اجتماع. تتركز أعماله حول الأثار العكسية للتكنولوجيا الحديثة ومعايير التصميم للتكنولوجيات الديمقراطية المراعية للبيئة. وقد نشر الكثير عن تاريخ التكنولوجيا وفلسفتها وحرك النقاش العام حول الطاقة والنقل والذكاء الصناعي في ألمانيا. وبالنيابة عن حزب الخضر الألماني، عمل عضوًا بلجنة الدراسات بالبرلمان الألماني عن تقييم التكنولوجيا. وهو يقيم في برلين.

المترجـــــم فى سطور:

أحمد محمود

حاصل على ليسانس الآداب من قسم اللغـــة الإنجليزيـــة بـــآداب القـــاهرة، ١٩٧٣، ودبلوم الدراسات العليا من الكلية نفسها عام ١٩٨٧. وهو عـــضو اتحـــاد الكُتَّاب وعضو نقابة الصحفيين، وحاصل على جائزة محمد بدران مـــن المجلـــس الأعلى للثقافة عن ترجمة كتاب "طريق الحرير".

كتب ترجمها:

- الناس في صعيد مصر، وينيفريد بلاكمان، دار عين، القـــاهرة ١٩٩٥ (ط١) و ٢٠٠٠(ط٢)
- طريق الحرير، ايرين فرانك وديفيد براونستون، المـــشروع القـــومي للترجمة، القاهرة ١٩٩٧
- عالم ماك، بنجامين باربر، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ١٩٩٨
- التراث المغدور، روبرت دنيا وجـــون فـــاين، المـــشروع القـــومي للترجمة، القاهرة ١٩٩العولمة-النظرية الاجتماعية، رونالد روبرتسون، المـــشروع القومي للترجمة، القاهرة ١٩٩٩ (بالاشتراك مع نورا أمين)
- تشريح حضارة، باري كيمب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٠
- صناعة الثقافة السوداء، إليس كاشمور، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٠
- صناعة الخبر ــ في كواليس الصحف الأمريكية، جون هاملتون وجـــورج كريمسكي، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٠

• التحالف الأسود: وكالة الاستخبارات المركزية والمخدرات والصحافة، الكسندر كوكبرن وجيفري سانت كلير، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٢ (ط ١) و٢٠٠٣ (ط٢)

• أساطير بيضاء، روبرت يانج، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٣

• الاقتصاد السياسى للعولمة، تحرير نجير وودز، المشروع القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٣

• العولمة والشراكة الذكية، محاضر محمد، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، القاهرة ٢٠٠٣

* التنمية الإقليمية والمجتمع الباسيفيكى، محاضر محمد، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، القاهرة ٢٠٠٣

• الفولكلور والبحر، هوراس بيك، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٤

• الحياة بعد الرأسمالية، مايكل ألبرت، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٥

• الشرق الأوسط والولايات المتحدة، ديفيد ليش، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٥

• ما بعد الليبرالية، جون جراي، المشروع القومى للترجمة، القاهرة 2005

• مصر أصل الشجرة، سيمسون نايوفيتس، مجلد ١ ومجلد ٢، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٦

• الرقابة والتعتيم في الإعلام الأمريكي، بيتر فيليبس، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٧

- حياة زوجية رائعة، رضوان شبسيغ، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٨
- أبناء الفراعنة المحدثون، س.هـ. ليدر، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٨
- عصر الاضطراب، آلان جرينسپان، كلمة ودار الشروق، القاهرة ٢٠٠٨
- قاهرة إسماعيل، سنثيا مينتى، المركز القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٨

التصحيح اللغوى: محمد نصر الدين

الإشـــراف الفنى: حســـن كـــامـــل